Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Werke 20

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

Suhrkamp

Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
Werke : in 20 Bd.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel. –
Auf d. Grundlage d. Werke
von 1832–1845 neu ed. Ausg.,
Ausg. in Schriftenreihe
»Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft«. –
Frankfurt am Main : Suhrkamp
ISBN 3-518-09718-0
NE: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:
[Sammlung]
20. Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie. –
3. – 1. Aufl. – 1986.
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 620)
ISBN 3-518-28220-4
NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 620
Erste Auflage 1986
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1971
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 – 91 90 89 88 87 86

INHALT

Zweiter Teil
Philosophie des Mittelalters
[Fortsetzung]

Dritter Abschnitt:
Wiederaufleben der Wissenschaften 11
A. Studium der Alten 12
1. Pomponatius 13
2. Ficinius 14
3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin 15
4. Ciceronianische Populärphilosophie 16
B. Eigentümliche Bestrebungen der Philosophie 17
1. Cardanus 19
2. Campanella 21
3. Bruno 22
4. Vanini 39
5. Petrus Ramus 45
C. Die Reformation 49

Dritter Teil
Neuere Philosophie

Einleitung 61

Erster Abschnitt: Bacon und Böhme 74
A. Bacon von Verulam 74
B. Jakob Böhme 91

Zweiter Abschnitt:
Periode des denkenden Verstandes 120

Erstes Kapitel: Periode der Metaphysik 122

A. Erste Abteilung 123
1. Descartes 123
2. Spinoza 157
3. Malebranche 197
B. Zweite Abteilung 203
1. Locke 203
2. Hugo Grotius 224
3. Hobbes 225
4. Cudworth 229
5. Pufendorf 230
6. Newton 231
C. Dritte Abteilung 233
1. Leibniz 233
2. Wolff 256
3. Populärphilosophie 263

Zweites Kapitel: Übergangsperiode 267

A. Idealismus und Skeptizismus 269
1. Berkeley 270
2. Hume 275
B. Schottische Philosophie 281
1. Thomas Reid 284
2. James Beattie 284
3. James Oswald 285
4. Weitere schottische Philosophen 285
C. Französische Philosophie 287
1. Die negative Richtung 294
2. Die positive Seite 298
a. *Système de la Nature* 300
b. Robinet 301
3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit 302
a. Gegensatz von *sentir* und *penser* 303
b. Helvetius 304
c. Rousseau 306
4. Aufklärung 308

Dritter Abschnitt:
Neueste deutsche Philosophie 314

A. Jacobi 315
B. Kant 329
C. Fichte 387
1. Ursprüngliche Philosophie Fichtes 388
2. Fichtes neu umgebildetes System 413
3. Hauptformen, die mit der Fichteschen Philosophie zusammenhängen 415
a. Friedrich von Schlegel 415
b. Religiöse Subjektivität 417
c. Novalis 418
d. Fries, Bouterwek, Krug 418
D. Schelling 420
E. Resultat 454

Anhang

Berliner Niederschrift der Einleitung (1820) 465
I. Begriff und Bestimmung der Geschichte der Philosophie 468
II. Begriff der Philosophie 482

Anmerkung der Redaktion zu Band 18–20 520
Editorischer Bericht 529
Inhaltsverzeichnis der Bände 1–20 558

Zweiter Teil

PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

[Fortsetzung]

Dritter Abschnitt
Wiederaufleben der Wissenschaften

Aus dieser Entfremdung des tieferen Interesses in geistlosem Inhalte und der in unendliche Einzelheit sich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte sich der Geist nun in sich selbst und erhob sich zu der Forderung, sich als wirkliches Selbstbewußtsein sowohl in der übersinnlichen Welt als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wissen. Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei, – ein scheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der Tat ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbstbewegen aus sich, wie die Intellektualwelt ihm mehr eine gegebene war. Davon sind alle Bestrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung Amerikas und die Auffindung des Weges nach Ostindien ausgegangen und besonders die Liebe zu den alten sogenannten heidnischen Wissenschaften wiedererwacht, und so, daß man sich zu den Werken der Alten gewendet hat. Diese Werke der Alten sind Gegenstände der Studien geworden. Diese wurden als *studia humaniora*, wo der Mensch in seinem Interesse, in seinem Wirken anerkannt ist, dem Göttlichen gegenübergestellt; aber es war das Göttliche in der Wirklichkeit des Geistes. Daß die Menschen selbst etwas sind, hat ihnen ein Interesse gegeben für die Menschen, die als solche etwas sind.

Damit ist die nähere Seite verbunden, daß – indem die formelle Bildung des Geistes der Scholastiker das Allgemeine geworden ist – das Resultat hat sein müssen, daß der Gedanke sich in sich selbst weiß und findet; daraus ist dann der Gegensatz entsprungen vom Verstand und der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorstellung ist allgemein geworden, daß der Verstand etwas für falsch erkennen könne, was die Kirche behauptet. Es ist von Wichtigkeit

gewesen, daß der Verstand sich so erfaßt hat, obschon im Gegensatz gegen das Positive überhaupt.

A. Studium der Alten

Die nächste Weise, wie das Umschauen nach dem Menschlichen in Ansehung des Wissenschaftlichen sich hervorgetan hat, ist die gewesen, daß ein Interesse der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entstanden ist und daß die Bekanntschaft mit den Alten Interesse gewonnen hat. Die Wiedererweckung der Wissenschaften und Künste, besonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philosophie, war aber zuerst einesteils eine Wiedererweckung bloß der alten Philosophie in ihrer früheren ursprünglichen Gestalt; Neues ist noch nicht aufgekommen. Besonders das Studium der Griechen erwachte wiederum. Die Bekanntschaft, die das Abendland mit den griechischen Originalen gemacht hat, hängt mit äußeren politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland stand durch Kreuzzüge und Italien durch Handel mit den Griechen in häufigem Verkehr; vom Orient hatte es die römischen Gesetze, bis ein Kodex des *corpus iuris* zufällig entdeckt wurde, – keine diplomatische Beziehung. Das Abendland ist mit dem griechischen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturz des byzantinischen Kaisertums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängnis des griechischen Kaisertums von den Türken sind Gesandte nach dem Abendland geschickt worden, die um Hilfe bitten sollten; es waren dies Gelehrte, und durch diese, die sich größtenteils im Abendlande niederließen, ist diese Liebe dorthin verpflanzt. *Petrarca* lernte so Griechisch von *Barlaam,* einem Mönch in Kalabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unteritalien mit griechischem Ritus

hatte. Der Mönch lernte in Konstantinopel Griechen kennen, insbesondere *Chrysoloras,* der seit 1395 sich Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, des Platon bekannt.[1] Man tut den Mönchen zuviel Ehre, daß sie die Alten uns aufbewahrt; sie sind vielmehr aus Konstantinopel gekommen, – die lateinischen Werke sind freilich im Abendlande konserviert worden. Jetzt wurde man hier erst mit den eigentlich Aristotelischen Schriften bekannt und dadurch die alten Philosophien wiedererweckt, wenngleich diese mit ungeheuer wilden Gärungen vermischt wurden.

So wurde teils die alte platonische Philosophie, teils die neuplatonische wieder in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht, die aristotelische, epikureische, auch die ciceronianische Populärphilosophie, und mit dem Widerspruch gegen die Scholastik zunächst geltend gemacht, – Bemühungen, die jedoch mehr durch die Beförderung der Bildung als durch die Originalität der philosophischen Produktion merkwürdig sind. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, Aristoteliker, Platoniker usf., aber ganz anders als die Alten; wir lernen an diesen Bestrebungen nichts Neues kennen. Dies hängt mit der Literatur- und Bildungsgeschichte zusammen.

1. Pomponatius

Besonders Pomponatius war so ein Aristoteliker, der unter anderem von der Unsterblichkeit der Seele schrieb und dabei nach einem diesem Zeitalter ganz besonders eigenen Gebrauche zeigte, daß sie, die er als Christ glaube, nach Aristoteles sich nicht beweisen lasse.[2] Die Averroisten behaup-

1 M: Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* Teil VI, S. 125–128; Tennemann, Bd. IX, S. 22–23

2 M: Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae,* c. 9, 12, 15; Tennemann, Bd. IX, S. 66

teten, der allgemeine νοῦς, der zum Denken assistiere, sei immateriell und unsterblich, die Seele als numerisches Eins sterblich, – Alexander Aphrodisiensis, sie sei sterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Konzilium von Benevent unter Leo X. verdammt.[3] Die vegetative und empfindende Seele setzte Pomponatius als sterblich[4] usf. – So gab es noch viele andere reine Aristoteliker, besonders später, allgemein unter den Protestanten. Die Scholastiker hießen fälschlich Aristoteliker; die Reformation stritt so gegen Aristoteles, eigentlich aber gegen die Scholastiker. Platonische, aristotelische, stoische und (in Rücksicht auf Physik) epikureische Philosophie wurden wieder geltend gemacht.

2. Ficinus

Besonders lernte man nun auch Platon kennen, dessen Handschriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Konstantinopel, lasen über platonische Philosophie. Kardinal *Bessarion* aus Trapezunt, vorher Patriarch von Konstantinopel, hat Platon bekanntgemacht im Abendlande.[5] – Ficinus z. B. in Florenz, geb. 1433, gest. 1499, der geschickte Übersetzer des Platon, ist ausgezeichnet; er ist es besonders, der die neuplatonische Philosophie wieder nach Proklos und Plotin kennenlehrte. Ficinus schrieb auch eine platonische Theologie. Ja, ein Medicäer in Florenz (diese, überhaupt der frühere Kosmus, Lorenz, Leo X., Klemens VII., haben Künste und Wissenschaften geschützt, klassische griechische Gelehrte an ihren Hof gezogen), Kosmus II., hat selbst eine platonische Akademie gestiftet; dies war im 15. Jahrhundert.[6] – Zwei Grafen *Picus* von Mirandula, der ältere *Johann*, der Neffe *Johann Franz*, wirkten mehr durch ihre

3 M: Ficinus, *Prooemium in Plotinum*, p. 2; Tennemann, Bd. IX, S. 65–67
4 M: Pomponatius, c. 9; Tennemann, Bd. IX, S. 67
5 M: Brucker, *Historia critica philosophiae* IV, p. 44–45
6 M: Ficinus, *Prooemium in Plotinum*, p. 1; Brucker IV, 49, 55, 48

eigentümliche Natur und Originalität; jener hat 900 Theses – 55 aus Proklos[7] – aufgestellt und alle Philosophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert, auch sich als Fürst anheischig gemacht, den Abwesenden die Reisekosten zu bezahlen.

3. Gassendi, Lipsius, Reuchlin

Später wurde die epikureische Philosophie (Atomistik) wiedererweckt, insbesondere von Gassendi gegen Cartesius; und aus ihr hat sich in der Physik noch immer die Lehre von den *molécules* erhalten. – Schwächer war das Wiedererscheinen in der stoischen Philosophie durch Lipsius. – In Reuchlin (Kapnio) fand die kabbalistische Philosophie einen Freund. Er war 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren und übersetzte selbst einige Komödien des Aristophanes. Er wollte die eigentliche, echte pythagoreische Philosophie (alles ist mit vieler Trübheit vermischt) auch wieder ausbilden. Es war im Werke, alle hebräischen Bücher in Deutschland durch einen Reichsschluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat sich das Verdienst erworben, dies zu verhindern.[8] Durch den gänzlichen Mangel an Lexica wurde das Studium der griechischen Sprache so erschwert, daß Reuchlin nach Wien reiste, um von einem Griechen griechisch zu lernen. – Später finden wir bei *Helmont* in England, geboren 1618, gestorben 1699, viele tiefe Gedanken. – Alle diese Philosophien wurden neben dem kirchlichen Glauben und ihm unbeschadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philosophen in sich faßt, aber vergangen ist, nicht die Frischheit der Eigentümlichkeit höherer Prinzipien hat, – sie ist eigentlich nicht wahrhafte Philosophie. Ich lasse mich daher nicht näher darauf ein.

---

7 M: Proklos, *De Platonis theologia*, Appendix, p. 503–505
8 M: Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, S. 206; Brucker IV, 365–366; Tennemann, Bd. IX, S. 164–165

Auch die ciceronianische Weise des Philosophierens, eine sehr allgemeine Manier, wurde besonders erneuert, – ein Philosophieren, das eben keinen spekulativen Wert hat, aber in Ansehung der allgemeinen Bildung dieses Wichtige, daß der Mensch darin mehr aus sich als einem Ganzen heraus, aus seiner Erfahrung, überhaupt aus seiner Gegenwart spricht. Es ist populäres Philosophieren, wird aus der inneren und äußeren Erfahrung geschöpft. Ein verständiger Mensch sagt:

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durchs Leben geholfen.

Die Gefühle des Menschen usf. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Prinzip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind große Menge hervorgegangen, teils unbefangen für sich, teils im Gegensatz gegen die Scholastiker. Sosehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. die Petrarchischen, auch vieles von *Erasmus* hierher Gehörige, vergessen sind und wenig inneren Wert haben, so wohltuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen, – bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtsein nicht zu seinem Boden. Petrarca schrieb aus sich selbst, seinem Gemüt, als denkender Mann.

Dieser ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Prinzip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, – das Fremde in der Sprache. Den deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte; wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden, so Dante, Boccaccio, Petrarca, während seine politischen Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen ist

etwas mein Eigentum. *Luther, Melanchthon* haben das Scholastische ganz verworfen und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüt entschieden. Melanchthon zeigt kühle, populäre Philosophie. Der Mensch will selbst dabeisein; es ist der ungeheuerste Kontrast gegen die leblose, dürre Scholastik. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist Angriff gegen die scholastische Manier gemacht worden. Das eine wie das andere fällt mehr ins Literarische, in die Geschichte der Bildung, der Religion als der Philosophie. Eine Menge Werke hatte die Bearbeitung alter Philosophien zum Gegenstande. Dies ist mehr nur Wiederherstellung von etwas Vergessenem; es wurde für sich kein Fortschritt gemacht. Ebenso die populären Schriften von *Montaigne, Charron* enthalten Anmutiges, Geistreiches, Lehrreiches; sie können nicht zur eigentlichen Philosophie gerechnet werden, sie gehören zum gesunden Menschenverstand. Der Mensch hat wieder in sein Herz geschaut und es geltend gemacht, alsdann das Wesen des Verhältnisses des Einzelnen zum absoluten Wesen in sein eigenes Herz und Verstand, in seinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, so ist diese Entzweiung, dies Sehnen eine Entzweiung seiner selbst geworden; er fühlt diese Entzweiung in ihm selbst und seine Ruhe in sich. – Die eigentliche philosophische Belehrung muß man in den Quellen selbst, den Alten, suchen.

B. Eigentümliche Bestrebungen der Philosophie

Eine zweite Reihe von Erscheinungen betrifft dann aber mehr die eigentümlichen Bestrebungen in der Philosophie, die nur Bestrebungen blieben, nur der ungeheuren Zeit dieser Gärung angehören. Viele Individuen in der ungeheuren Gärung der damaligen Zeit sahen sich von dem bisherigen Inhalt, dem Objekt, das bisher die Stütze und Halt des Bewußtseins ausgemacht, dem Glauben verlassen. Neben

diesem ruhigen Hervortreten der alten Philosophie sind auf der andern Seite eine Menge gärender Gestalten auffallend, in denen der Trieb der Erkenntnis, des Wissens, der Wissenschaft auf eine gärende, gewaltsame Weise sich aufgetan hat. Sie fühlten sich und wurden nun von dem Triebe regiert, aus sich heraus sich das Wesen zu schaffen, die Wahrheit zu schöpfen, – Menschen gärender, brausender Natur, von unstetem und wildem Charakter, enthusiastischem Wesen, das nicht die Ruhe der Wissenschaft gewinnen konnte. Man findet so bei ihnen große Originalität; der Inhalt ist aber höchst vermischt und ungleich. In dieser Zeit finden sich eine Menge Individuen, groß durch die Energie ihres Geistes, ihres Charakters, bei denen sich aber eine große Verworrenheit des Geistes und Charakters zugleich findet, – deren Schicksale, wie ihre Schriften, nur diese Unsicherheit ihres Wesens und die Empörung des Innern gegen das vorhandene Dasein wie Intelligenz und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebären, bezeichnen und in denen ein heißer Trieb zum Tiefsten und Konkreten in denkender Weise durch unendliche Phantastereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen astrologischen, geomantischen und anderen Kenntnissen verunreinigt war. Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulkans, der sich im Innern gebildet hatte und der eine neue Schöpfung hervorbrachte; seine Schöpfungen sind noch wild und unregelmäßig. Das gibt Gestaltungen, in denen allerdings die subjektive Energie des Geistes zu schätzen ist und ein wunderbares Eingehen in Echtes und Großes nicht verkannt werden darf. Die Zeit war reich an solchen Individuen, die sich auf die gewaltsamste und korrupteste Weise herumgetrieben haben im Gedanken, im Gemüt wie in den äußerlichen Verhältnissen. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardanus, Bruno, Vanini und Campanella, dann Ramus; sie sind Repräsentanten des Charakters der Zeit in diesem Zwischenzustande des Übergangs.

Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gärung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften sind 10 Bände in Folio. Cardan wurde 1501 zu Pavia geboren und ist zu Rom 1575 gestorben. Sein Vorname ist *Hieronymus*. Er hat seine Lebensgeschichte und seinen Charakter selbst beschrieben, *De vita propria*, und darin merkwürdigerweise die härtesten Selbstbekenntnisse über seine Fehler abgelegt, was nur ein Mensch von sich sagen kann. Um ein Bild von diesen Widersprüchen zu geben, diene dieses. Sein *Leben* ist eine Abwechslung des mannigfaltigsten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er spricht zunächst von seinen Schicksalen vor der Geburt. Er erzählt, daß seine Mutter, schwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Brust der Säugamme war, trat die Pest ein; seine Amme starb an der Pest, er blieb. Sein Vater war sehr hart gegen ihn.[1] Er lebte bald in der drückendsten Armut und äußerstem Mangel, bald im Überfluß; Fürsten suchten und ehrten ihn, besonders wegen seiner Astrologie. Er legte sich dann auf die Wissenschaften, wurde Doktor der Medizin und reiste viel; er war weit und breit berühmt, wurde überallhin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht sagen, wieviel Geld ihm geboten. Er war Professor der Mathematik zu Mailand und dann der Medizin; dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härtesten Gefangenschaft gesessen und die fürchterlichsten Torturen ausstehen müssen. Er ist ein tiefer Astrolog und hat vielen Fürsten gewahrsagt. In der Mathematik ist er bekannt. Wir haben noch immer von ihm die Regel der Auflösung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige; sie heißt *regula Cardani*, sie ist (nach ihm) von einem Dritten.

1 M: Cardanus, *De vita propria*, c. 4, p. 9–11; Brucker IV, 63–68; Buhle VI, 360, 362; Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, V, 563–564

Er hat überhaupt in beständigen innerlichen und äußerlichen Stürmen gelebt. Er sagt, er hätte die größte Folter des Gemüts in sich gelitten. In diesem inneren Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenso sich als andere zu quälen. Er geißelte sich selbst, biß sich in die Lippen, kniff sich heftig, verzerrte sich die Finger, um sich von seiner quälenden Geistesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenso widersprechend war sein äußeres Betragen, das bald ruhig und anständig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnsinnigen, in den gleichgültigsten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu sein, glich. Bald kleidete er sich anständig und putzte sich, bald in Lumpen. Er war verschlossen, fleißig, anhaltend arbeitsam; dann, ausschweifend, spielte er und verbrachte alles, was er hatte, Hausgeräte und Geschmeide seiner Frau. Bald ging er langsam einher wie andere Menschen, bald rannte er wie ein Wahnsinniger.[2] – Seine Kindererziehung war natürlich unter solchen Verhältnissen schlecht. An seinen Söhnen erlebte er das Unglück, daß sie ungeraten waren. An einem seiner Söhne erlebte er, daß er seine eigene Frau vergiftete und mit dem Schwerte hingerichtet wurde; seinem zweiten Sohn ließ er zur Züchtigung die Ohren abschneiden, weil er so liederlich war.[3]

Er selbst war das wildeste Gemüt, das ebenso tief in sich selbst brütete, als heftig und auf die widersprechendste Weise nach außen ausschlug; ebenso waltete ungeheure Zerrüttung seines Innern in ihm. Ich führe die Schilderung seines *Charakters* an, die er von sich selbst (ich nehme Auszug auf) machte: »Ich habe von Natur einen philosophischen und zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wollüstig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienstfertig, nacheifernd, erfinderisch, *durch mich*

2 M: Buhle, a. a. O., S. 364–365; Tiedemann, S. 565; Brucker IV, 71–74
3 M: Cardanus, *De vita propria*, c. 26, p. 70; Buhle, a. a. O., S. 362–363

selbst gelehrt, nach Wundern strebend, verschlagen, listig, bitter, in Geheimnissen bewandert, nüchtern, arbeitsam, sorglos, geschwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidisch, traurig, heimtückisch, verräterisch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einsiedlerisch, widrig, strenge, Wahrsager, eifersüchtig, Zotenreißer, verleumderisch, willfährig, veränderlich; – solcher Widerspruch meiner Natur und meiner Sitten ist in mir.«[4] Dies sagt er selbst in seinem Buch *De vita propria.*

Ebenso vollkommen ungleich wie sein Charakter sind teils seine *Schriften* beschaffen, in die er sein Gemüt ausstürmte. Man findet Verwirrung von allem astrologischen, chiromantischen Aberglauben und ebenso dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geistes bezeichnet: alexandrinische, kabbalistische Trübheit, – ganz klare gemeine psychologische Beobachtung aus sich. Seine Schriften sind wild, unzusammenhängend, widersprechend. Er schrieb oft in der drükkendsten Armut. Das Leben und die Taten Christi behandelte er astrologisch. Doch besteht sein positives Verdienst mehr in der Erregung, die er mitteilte, aus sich selbst zu schöpfen; er hat sehr erregend auf seine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit seiner Gedanken. Die Sucht, originell zu sein, war das Erste, wie sich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem selbsttätigen Tun erfaßt; sie nimmt dies dafür, neu und anders zu sein als andere, – Privateigentum an der Wissenschaft zu haben. Die Sucht, originell zu sein, trieb ihn auf die sonderbarsten Dinge.

2. Campanella

Thomas Campanella ferner ist ebenso ein Gemisch von allen möglichen Charakteren; ebenso zerrissen und phantastisch

---

4 M: Cardanus, *De genit.* XII, p. 84; Buhle, a. a. O., S. 363–364; Tiedemann, a. a. O., S. 564–565

war auch ihr Leben und ihre Schicksale. Er war zu Stilo in Kalabrien 1568 geboren und starb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; 27 Jahre lang hat er in einem harten Gefängnis in Neapel gelebt. – Ihre Werke bilden viele Folianten. Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoß gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Besonders aber müssen wir als hierhergehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno

Giordano Bruno ist eben ein in ähnlicher Weise unruhiges und gärendes Gemüt. Wir sehen in ihm ein kühnes Wegwerfen alles katholischen Autoritätsglaubens. In neueren Zeiten ist er durch Jacobi in Erinnerung gebracht. Seinen Briefen über Spinoza hing er einen Auszug aus einer Schrift desselben an[5] und parallelisierte ihn mit Spinoza; dadurch ist er zu einem Ruhm gekommen, der über sein Verdienst geht. Er war ruhiger als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen festen Sitz. Er ist aus Nola im Neapolitanischen gebürtig, lebte auch im 16. Jahrhundert; es ist nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb sich in den meisten europäischen Staaten, Italien, Frankreich, England, Deutschland, als Lehrer der Philosophie umher, verließ Italien, wo er, zuerst Dominikanermönch, bittere Anmerkungen über manche katholische Glaubenslehre – die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis Marias –, teils über die krasse Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenso mit Calvin und Beza verdarb (es war unmöglich für ihn, mit ihnen zu leben), in anderen französischen Städten (Lyon), darauf in Paris, wo er 1585 selbst feierlich gegen die

5 M: Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Venedig 1584; Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 2, S. 5–46

Aristoteliker auftrat, nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit philosophische Thesen zur öffentlichen Disputation darüber anschlug.[6] Brunos Thesen waren besonders gegen Aristoteles gerichtet; er machte aber kein Glück, die Aristoteliker saßen noch zu fest. Bruno war auch in England (London); auch in Deutschland, in Wittenberg (1586), Prag und anderen Universitäten und Städten. In Helmstedt (1589) wurde er von den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg sehr begünstigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere seiner Werke drucken ließ. Überall hielt er öffentliche Vorträge, schrieb; und darum ist es auch so schwer, seine Bücher vollständig zu kennen. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück, 1592, und lebte eine Zeitlang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquisition in Venedig ertappt, ins Gefängnis gesetzt, nach Rom geliefert und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen (Scioppius) berichten, erduldete er seinen Tod mit sehr standhaftem Geiste. Er war in Deutschland Protestant geworden und hatte sein Ordensgelübde gebrochen.

Unter Katholiken wie unter Protestanten wurden seine *Schriften* für ketzerisch und atheistisch ausgegeben und deshalb verbrannt, vertilgt und geheimgehalten. Seine Schriften sind sehr selten zusammen, die größte Anzahl davon befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichsten Nachrichten davon findet man in der Buhleschen *Geschichte der Philosophie*. Seine Schriften sind selten, oft verboten; in Dresden gehören sie noch immer zu den verbotenen Schriften, so werden sie in Dresden nicht gezeigt. Kürzlich wurde davon eine Ausgabe in italienischer Sprache besorgt[7], die vielleicht noch nicht einmal erschienen ist;

---

6 M: Jordanus Brunus Nolanus, *Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum*, Wittenberg 1588

7 M: *Opere di Giordano Bruno Nolano*, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume, Leipzig 1830

Bruno hat aber auch vieles lateinisch geschrieben. – Bruno verfaßte und gab Schriften überall heraus, wo er hinkam; er hielt sich eine Zeitlang auf und war ein wandernder Professor und Schriftsteller. Seine Schriften sind daher (viele) gleichen Inhalts (eines doppelten), nur in einer verschiedenen Form; und in der Evolution seiner Gedanken kam er daher eigentlich nie recht weiter und heraus.

Aber der Hauptcharakter seiner Schriften ist eigentlich einerseits eine schöne Begeisterung eines Selbstbewußtseins, das den Geist sich inwohnen fühlt und die Einheit seines Wesens und alles Wesens weiß. Es ist etwas Bacchantisches in diesem Ergreifen dieses Bewußtseins; es fließt über, diesen Reichtum auszusprechen und sich so zum Gegenstande zu werden. Aber es ist nur das Wissen, in welchem der Geist sich als Ganzes ausgebären kann. Wenn er diese wissenschaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, so greift er nur nach allen Formen herum, ohne sie gehörig zu ordnen. Einen solchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichtum zeigt Bruno, und dadurch gewinnen seine Expositionen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen, – mystische Schwärmerei. Der großen inneren Begeisterung opfert er seine persönlichen Verhältnisse auf; so ließ sie ihn nicht ruhig. Es ist gleich gesagt, »ein unruhiger Kopf, der sich nicht habe vertragen können«. Woher diese Unruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er sich vertragen, – dadurch seine Unruhe. Er hat sich erhoben zu der einen, allgemeinen Substantialität, – diese Trennung, Erniedrigung des Selbstbewußtseins ebenso als der Natur aufgehoben. Gott war wohl im Selbstbewußtsein, doch von außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, Geschöpf, kein Bild seiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endursachen, endlichen Zwecken: die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menschen; der Korkbaum wächst, um Stöpsel auf den Bouteillen zu haben.

Was seine Gedanken selbst betrifft, so hat Jacobi neuerlich

große Aufmerksamkeit auf ihn erregt, indem die Summe seiner Lehre das Spinozistische Eins und Alles oder im ganzen der Pantheismus sei, und dies unter der Form aufgestellt, als ob dies etwas den Bruno besonders Auszeichnendes sei, daß *ein* lebendiges Wesen, eine Weltseele das Ganze durchdringe und das Leben von allem sei. Bruno stellte α) die Einheit, Allgemeinheit der Weltseele, des Lebens auf, β) die gegenwärtige, inwohnende Vernunft. Allein in der Tat ist diese Lehre nichts anderes als ein Widerhall der alexandrinischen, und Bruno ist darin nichts weniger als original. Aber am Inhalt seiner Schriften heben sich zwei Seiten heraus: die eine Seite ist 1. die seines Systems, seinen Hauptgedanken nach, seine philosophischen Prinzipien überhaupt, – die Idee, als substantielle Einheit; 2. die Unterschiede in derselben, das, was er besonders geltend machen wollte; die andere, mit jener jedoch zusammenhängende Seite ist seine Lullische Kunst, auf die er eigentlich gereist ist und auf die er auch immer das meiste gehalten hat.

1. *Philosophische Gedanken.* Es sind zum Teil Aristotelische Begriffe, die er gebraucht. In den vielerlei Schriften des Bruno zeigt sich vornehmlich die Begeisterung des Gedankens und seines ganzen Lebens; seine Philosophie zeugt von einem eigentümlichen, überlebendigen und sehr originellen Geist. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die Begeisterung für die schon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur. So ist seine Philosophie im allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Diese Trennung der Menschen von Gott oder der Welt, alle diese Verhältnisse der Äußerlichkeit sind hineingeworfen in seine lebendige Idee der Einheit von allem. Die Einheit des Lebens, wegen deren Aussprechen Bruno so bewundert worden, ist die absolut allgemeine Einheit. Die Hauptformen seiner Vorstellung sind diese, daß er einerseits die allgemeine Bestimmung der Materie, andererseits die der Form gibt.

a) Diese allgemeine Einheit bestimmt er also als »den allgemeinen, tätigen Verstand (νοῦς), der sich als allgemeine

Form des Weltalls offenbart, alle Formen in sich faßt und, wie der Verstand des Menschen eine Menge Begriffe bildet, so auch bildet und systematisiert. Er verhält sich zur Hervorbringung der Naturdinge wie der Verstand des Menschen; er ist der innerliche Künstler, der von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor; aus dieser treibt er dann die Äste, aus diesen die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen usf. Es ist alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet.«[8] Dieses ist der formale Verstand, der Endursache, Zweckbestimmung ist; er ist aber ebensowohl auch wirkender Verstand (*causa efficiens*), eben dies Hervorbringende.[9] Der Unterschied von Mittelursache und Endursache ist sehr wichtig. Die innere Form ist als Form nach Bruno Begriff, Endursache, aristotelischer Zweck, aber ebenso auch Mittelursache. Natur und Geist sind nicht getrennt, – formaler Verstand, in welchem der Begriff nicht als gewußter enthalten, sondern für sich freier: als Einheit, in sich bleibender; als wirkender, außer sich gehender.

»Ebenso ruft er von innen auch seine Säfte aus den Früchten und Blüten zu den Zweigen zurück« usf. So ist bei Proklos der Verstand als Substantielles, das alles in seinem Eins in sich hält: das Leben das Herausgehende, Produzierende, – der Verstand als solcher eben dies Umkehrende, alles in die Einheit Zurücknehmende. – Jene Form des Dings ist sein inneres Verstandesprinzip, sein Hervorbringendes Ursache; aber beides ist nicht verschieden, sondern die Form selbst Ursache, eben dadurch Endursache, – bei Aristoteles das Unbewegte, das Prinzip, der reine Begriff, Entelechie. Das Weltall ist ein unendliches Tier, in welchem alles auf die

---

8 M: Jacobi, *Werke*, a. a. O., S. 7–9; Tennemann, Bd. IX, S. 391–392; Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, Dialog II (*Opere I*, p. 235–236)

9 M: Jacobi, a. a. O., S. 7; Tennemann, Bd. IX, S. 391; Giordano Bruno, l. c., p. 235

mannigfaltigste Weise lebt und webt.[10] Der nach einem Zweck wirkende Verstand ist, der eine Form ist: was immer produziert wird, ist dieser Form gemäß und unter ihr enthalten; was hervorkommt, das ist so, wie die Form an sich bestimmt ist. Bei der Kantischen Philosophie werden wir diese Zweckbestimmung auch zu erwähnen haben. Das organisch Lebendige, dessen Prinzip die Lebendigkeit ist, das Bildende, das in sich seine Wirksamkeit hat und in derselben nur bei sich bleibt, sich erhält, das ist Zweck. Zweck ist die Tätigkeit, aber die in sich bestimmte Tätigkeit, die in ihrem Verhalten zu anderem nicht als bloße Ursache sich verhält, sondern in sich zurückgeht, sich erhält. Das ist nun diese Form.

b) Bruno, der die Endursache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Universums setzt, setzt sie dann ferner auch als seiend, als Substanz. (Er ist also gegen die Vorstellung eines bloß außerweltlichen Verstandes gerichtet.) Insofern unterscheidet Bruno Form und Materie an der Substanz; sie ist jene Einheit der Tätigkeit und des Verstandes (der Idee), – zusammen Form und Materie. Die Hauptsache bei ihm ist, daß er die Einheit der Form (des Tätigen) und der Materie festhält, daß die Materie an ihr selbst lebendig ist. An diesem Seienden sehen wir unendliche Verwandlungen. Das Bleibende dieser sich Verwandelnden in diesen Unterschieden des Formierens ist nun die Materie; sie ist die erste, absolute Materie. Dies abstrakt gesagt, ist sie nur das Formlose, aber die Mutter aller Formen und das aller Formen Fähige. Die Form ist ihr immanent, ist identisch mit ihr, so daß sie selbst diese Veränderungen, Umbildungen setzt, selbst hervorbringt; sie geht durch alle hindurch. Eins ist aber schlechthin nicht ohne das andere. Weil die Materie nicht ohne die erste allgemeine Form ist, so ist sie selbst Prinzip oder Endursache an ihr selbst. Nur an den endlichen

---

10 M: Jacobi, a. a. O., S. 9–18; Tennemann, Bd. IX, S. 392–394; Giordano Bruno, l. c., p. 236–243

Dingen und in den endlichen Verstandesbestimmungen ist dieser Unterschied von Form und Sein (Materie) vorhanden. Dieselbe Materie geht alle Verwandlungen durch: »Was erst Same war, wird Gras, hierauf Ähre, alsdann Brot, Nahrungssaft, Blut, tierischer Same, ein Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse« usf.; aus Sand und Wasser werden Frösche. »Hier erkennen wir also etwas, welches, obwohl es sich in alle diese Dinge verwandelt, doch an sich immer ein und dasselbe bleibt.«[11] »Weil sie alles ist, ist sie nichts insbesondere«: nicht Luft, Wasser, – eben das Abstrakte. »*Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat.*« – »Diese Materie kann weder Körper sein, denn die sind geformt, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheit, Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich. – Hiermit scheint nichts ewig und des Namens eines Prinzips würdig als die Materie. – Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale und alle Formen für zufällig gehalten.«[12] Aber diese eine absolute Form ist identisch mit der einen allgemeinen Materie, die daher in ihr selbst das Prinzip des Wirkens und der Endursache hat. Sie ist also eben das Vorausgesetzte aller Körperlichkeit und daher selbst intelligibel, ein Allgemeines oder eben das Verständige wieder selbst, die Endursache an ihr selbst; sie ist die Ursache und die Endursache von allem. Der präformierende Verstand ist identisch mit der Materie, einem Intelligiblen, wovon die als unterschieden erscheinenden Dinge Modifikationen sind; beide sind intelligibel. Die Formen der Materie sind die innere Macht der Materie selbst; sie ist, als Intelligibles, selbst die Totalität der Form. – Dieses System des Bruno ist so ganz objektiver Spinozismus; man sieht, wie tief er eingedrungen ist.

Er macht die Frage: »Aber die erste allgemeine Form und

11 M: Jacobi, a. a. O., S. 19–22; Tennemann, Bd. IX, S. 394–395; Giordano Bruno, l. c., Dial. III, p. 251–253

12 M: Jacobi, a. a. O., S. 30–31, 22–23; Tennemann, Bd. IX, S. 395–396; Giordano Bruno, l. c., p. 254–257, 273–274

die erste allgemeine Materie, wie sind sie vereinigt, unzertrennlich? verschieden und doch *ein* Wesen?« Er sagt: »Die Materie ist zu betrachten als Potenz; so fallen alle möglichen Wesen auf gewisse Weise unter ihren Begriff.« Da gebraucht er denn aristotelische Formen von δύναμις, *potentia*, Möglichkeit und Wirklichkeit. Er sagt: »Die Passivität der Materie muß rein und absolut betrachtet werden. Nun ist es unmöglich, einer Sache Dasein beizumessen, welcher das Vermögen (Kraft) dazusein gebräche. Dieses letztere bezieht sich aber so ausdrücklich auf den aktiven Modus, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht sein kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, dasein.« Die Materie als der Form entgegengesetzt, ist sie nur die *potentia*, δύναμις, Möglichkeit. Ist die Materie das Unbestimmte, wie kommt man zum Bestimmten? Diese Identität, Einfachheit der Materie ist selbst nur *eine* Bestimmung, *ein* Moment der Form. Indem man also die Materie der Form entreißen wollte, hat man sie zugleich in *einer* Bestimmung der Form gesetzt; damit ist aber auch sogleich das andere gesetzt. »Die vollkommene Möglichkeit des Daseins der Dinge (die Materie) kann vor ihrem wirklichen Dasein nicht vorhergehen und ebensowenig nach demselben übrigbleiben. – Das erste und vollkommenste Prinzip faßt alles Dasein in sich, kann alles sein und *ist* alles. Tätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm also *ein* unzertrenntes und unzertrennliches Prinzip.«[13] Es ist eine sehr wichtige Bestimmung, die darin liegt: wenn eine wirkende Kraft gesetzt wird, so liegt darin die Bestimmung eines Bewirktwerdens, Erschaffens der Materie. Diese Materie ist aber nichts ohne die Wirksamkeit; die Form ist das Vermögen und das innere Leben der Materie.

13 M: Jacobi, a. a. O., S. 23–25; Tennemann, Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno, l. c., p. 260–261

So ist ihm das Absolute bestimmt, »nicht so die anderen« (endlichen) »Dinge, welche sein und auch nicht sein, so oder anders bestimmt sein können. Der einzelne Mensch ist in jedem Augenblick, was er in diesem Augenblick sein kann, aber nicht alles, was er überhaupt und der Substanz nach sein kann. – Das Universum, die unerzeugte Natur ist aber alles, was sie sein kann, in der Tat (wirklich) und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt. Aber in ihren Entwicklungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Teilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Äußerlichkeit, ist sie nicht mehr, was sie ist und sein kann, sondern ein solcher Teil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Prinzips.« So schrieb er auch ein Buch *De umbris idearum.*

c) Dies ist seine Hauptidee. Diese Einheit von Form und Materie in allem zu erkennen, dies ist das Bestreben der Vernunft. Aber um zu dieser Einheit durchzudringen, »alle Geheimnisse der Natur zu erforschen, müssen wir den entgegengesetzten und widerstreitenden äußersten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum nachforschen«. Eben in diesen Extremen ist es, daß sie intelligibel sind und in dem Begriff sich vereinigen; und diese Vereinigung ist die unendliche Natur. Er sagt nun: »Aber den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst.«[14] – Dies ist ein großes Wort, die Entwicklung der Idee so zu erkennen, daß sie eine Notwendigkeit von Bestimmungen ist. Wir werden nachher sehen, wie Bruno darauf gegangen, dies zu tun.

Über diesen Gegensatz des *Minimum* und *Maximum* hat Bruno mehrere eigene Werke geschrieben: *De triplici Minimo et Mensura, libri V,* Frankfurt 1591; der Text sind Hexa-

14 M: Jacobi, a. a. O., S. 28, 32, 45; Tennemann, Bd. IX, S. 398, 399, 403–404; Giordano Bruno, l. c., Dial. IV–V, p. 264, 291

meter mit Noten und Scholien (bei Buhle ist der Titel *De Minimo libri V*); *De Monade, Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII*, Frankfurt 1591. Er stellt das Urprinzip (oder was anderswo die Form heißt) unter dem Begriff des Kleinsten vor, das zugleich das Größte ist, Eins, das zugleich alles.[15] Das Universum ist dieses Eins in allem. »Im Universum«, sagt er, »ist der Körper nicht vom Punkte, das Zentrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunkt; oder sein Mittelpunkt ist überall und in allem. Die Alten drückten dies so aus, indem sie sagten von dem Vater der Götter, daß er wesentlich in jedem Punkte des Weltalls seinen Sitz habe.« Es gibt den Dingen erst wahre Wirklichkeit, ist die Substanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegossene Geist, die ganze Essenz usf., reine Form.[16] – Dies ist nun die Grundidee des Bruno, die die Begeisterung einer edlen Seele und tiefes Denken ausdrückt. Diese Lebendigkeit der Natur wird mit der größten Begeisterung vorgetragen. Viele Schriften sind in Versen; da ist Phantastisches, Allegorisches. Ein Buch heißt *Vom triumphierenden Tiere*. Er sagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas anderes gesetzt werden.

2. Das Zweite nun, was damit zusammenhängt, worauf er besonders herumreiste, war die sogenannte *Lullische Kunst*, von ihrem ersten Erfinder, dem Scholastiker Raimund Lullus, so genannt (→Bd. 19, S. 585 f.). Bruno hat dies aufgefaßt, ein Ähnliches getan und dies weiter vervollkommnet. Diese Kunst ist von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Aristoteles als Topik sahen (→Bd. 19, S. 235 f.), – eine Menge von Örtern, Bestimmungen, die man als eine Tafel mit ihren Einteilungen in der Vorstellung befestigte, um diese Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Alten gebrau-

15 M: *De Minimo*, p. 10, 16–18

16 M: Jacobi, a. a. O., S. 37–39; Tennemann, Bd. IX, S. 401–402; Giordano Bruno, *De la causa, pincipio et uno*, Dial. V, p. 281–284

chen eine solche Kunst für die Mnemonik, die damit verwandt ist, von der auch in neueren Zeiten wieder die Rede gewesen ist; und diese nahm Bruno auch auf, sie ist eine Kunst des Gedächtnisses. Man findet beim *Auctor ad Herennium* (III, c. 17) nähere Ausführung davon. Man machte sich eine bestimmte Menge von unterschiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft fest (z. B. zwölf, zu drei untereinandergereiht), so Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Herkules usf., worein man das im Gedächtnisse zu Behaltende gleichsam einstellte und es zu einer Reihe von Bildern machte und so beim Hersagen, nicht wie wir es gewohnt sind, wenn wir sagen, aus dem Gedächtnisse sprechen, nicht aus dem Kopfe ohne Vorstellung heraus, sondern gleichsam von einer Tafel nur ablas. Die auswendig zu lernenden Worte müssen nun mit diesem Tableau in Verbindung gebracht werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgendeinen Witz, eine Verbindung zu machen zwischen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das gibt die heillosesten Kombinationen, es ist dies auch eine schlechte Kunst. – Die Topik ist nicht sowohl zu diesem Behufe, sondern zum Auffassen und Bestimmen von verschiedenen Seiten.

Auf dieselbe Weise arbeitete Giordano Bruno und verfaßte auch viele Schriften darüber; er hat sie auch seine *ars combinatoria* genannt. Die ältesten topisch-mnemonischen Schriften des Bruno sind: *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Paris 1582; – *De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi* etc., Paris 1582. Der zweite Teil hat den Titel: *Ars memoriae. – Explicatio XXX sigillorum* etc. *Quibus adjectus est Sigillus sigillorum* etc. Aus der Dedikation erhellt, daß es Bruno in England herausgab, also zwischen 1582 und 1585. – *De Lampade combinatoria lulliana*, Wittenberg 1587. Ebendaselbst schrieb er: *De Progressu et lampade venatoria Logicorum*, 1587, dem Kanzler der Universität Wittenberg dediziert. – *De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii*,

Prag 1588; auch abgedruckt in *Raymundi Lullii operibus.* – Auch *De imaginum, signorum et idearum compositione libri III,* Frankfurt 1591. – Bruno ist bald davon zurückgekommen. Die Sache des Gedächtnisses wurde Sache der Einbildungskraft; jenes ist aber höher. Mit dieser Mnemonik hängt die Lullische Kunst zusammen, aber so, daß bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern ist, sondern ein System von Gedankenbestimmungen, allgemeinen Vorstellungen; Bruno hat der Kunst eine tiefere innere Bedeutung gegeben.

a) Bruno geht zu dieser Kunst über von den allgemeinen Ideen, die gegeben sind. Weil nämlich *ein* Leben, *ein* Verstand alles ist, so hat er die dunkle Ahnung gehabt, diesen allgemeinen Verstand in der Totalität seiner Bestimmungen aufzufassen und alles darunter zu subsumieren, – eine logische Philosophie darin aufzustellen und sie anwendbar auf alles zu machen. »Der Gegenstand der Betrachtung in ihr ist das Universum, sofern es unter das Verhältnis des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt.« Er unterscheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche. »Wie die Metaphysik das allgemeine Ding, das sich in Substanz und Akzidenz teilt, zum Gegenstande macht, so ist die Hauptsache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunst gibt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge so verknüpfe und umfasse« und als übereinstimmend miteinander anerkenne, »wodurch die Menge, sie sei, welcher Art sie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.«[17]

b) Das Prinzip hierbei ist dem Bruno der Verstand überhaupt: einmal »der außer sich tätige Verstand« (die Sinnlichkeit zum Dasein entfaltend, er ist die sinnliche Welt); »er verhält sich zur Erleuchtung des Geistes wie die Sonne zum Auge«, – er bezieht sich auf eine scheinende Menge, erleuch-

17 M: Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, S. 715; Giordano Bruno, *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta*, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgart 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238–239

tet sie, nicht sich selbst. Das Andere ist »der tätige Verstand an sich selbst, der sich zu den denkbaren Arten verhält wie das Auge zu den sichtbaren Dingen«.[18] Die unendliche Form, der tätige Verstand ist das Erste, die Grundlage; dieser entwickelt sich. Er ist, wie die Neuplatoniker diese Form haben; er geht zum Teil in Proklos' Manier fort. Der Verstand ist also inwohnend mit der Materie. – Es ist nun dem Bruno wesentlich darum zu tun, die Organisierungen dieses tätigen Verstandes näher aufzufassen und nachzuweisen.

c) Näher ist dieses auf folgende Weise dargestellt: »Der reinen Wahrheit selbst, dem absoluten Lichte, nähert sich der Mensch nur; sein Sein ist nicht das absolute Sein selbst, das nur das Eine und Erste ist. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee, – eine Idee, deren Reinheit das Licht ist, die aber zugleich Teil an der Finsternis hat. Das Licht der Substanz emaniert aus diesem reinen Urlichte, das Licht der Akzidenz aus dem Lichte der Substanz.« Diese war auch bei Proklos das Dritte im Ersten (→Bd. 19, S. 481). – Dieses absolute Prinzip in seiner Einheit ist ihm die *materia prima*, und den ersten Akt dieses Prinzips nennt er das Urlicht (*actus primus lucis*). »Die vielen Substanzen aber und Akzidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, sie sind also nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenso sind die Ideen davon Schatten.«[19] Die Entwicklung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erschaffenen Dinge sind nur ein Schatten des ersten Prinzips, nicht mehr dieses selbst.

d) »Von diesem *superessentiale* (ὑπερουσία bei Proklos) geschieht der Fortgang zu den Essenzen, von den Essenzen zu dem, was ist, von dem, was ist, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten«, und zwar in doppelter Richtung: »zum Teil gegen die Materie, um in ihrem Schoße erzeugt zu werden«, – diese sind dann auf natürliche Weise vorhanden;

18 M: Buhle, a. a. O., S. 717; Giordano Bruno, l. c., c. 2–3, p. 238–239
19 M: Buhle, a. a. O., S. 723–724; Giordano Bruno, *De Umbris idearum* (*Jord. Bruni Nolani scripta*, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): *Triginta intentiones umbrarum*, Intentio I–IV, p. 300–302

»zum Teil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden.« Ferner: »Die Dinge entfernen sich von dem Urlicht zur Finsternis. Da aber alle Dinge im Universum genau zusammenhängen, das Untere mit dem Mittleren und dieses mit dem Oberen, das Zusammengesetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geistigen, damit *ein* Universum, *eine* Ordnung und Regierung desselben, *ein* Prinzip und Zweck, *ein* Erstes und Letztes sei, so kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo« – Ausdruck des Heraklit (→Bd. 18, S. 327) – »das Untere stufenweise zum Oberen zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser sich in Erde verdichtet und umgekehrt, daß aller *ein* Wesen ist. Jener Fortgang herab ist derselbe als dieser Rückgang« und ist ein Kreis. »Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann alles aus allem hervorbringen und so der Verstand auch alles aus allem erkennen.«[20]

e) Die Einheit der Entgegengesetzten wird näher erörtert: »Die Verschiedenheit der Schatten ist kein wahrer Widerstreit. In demselben Begriffe werden die Entgegengesetzten, das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unschickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böse erkannt. Unvollkommenes, Böses, Häßliches beruhen nicht auf besonderen eigenen Ideen; sie werden in einem anderen Begriffe erkannt, nicht einem eigentümlichen, der nichts ist. Denn das Eigentümliche ist das *nonens in ente, defectus in effecto.*« »Der erste Verstand ist das Urlicht; er strömt sein Licht aus dem Innersten zu dem Äußersten und zieht es vom Äußersten wieder an sich. Jedes Wesen kann nach seiner Fähigkeit etwas von diesem Lichte auffassen.«[21]

f) »Dies reine Licht der Dinge ist nun ihre Erkennbarkeit, die vom ersten Verstande ausgeht und nach ihm gerichtet ist

---

20 M: Buhle, a. a. O., S. 724–726; Giordano Bruno, *De Umbris idearum*, Intentio V–IX, p. 302–305

21 M: Buhle, a. a. O., S. 727; Giordano Bruno, l. c., Intentio XXI, p. 310; *De triginta idearum conceptibus*, Conceptus X, p. 319

und was die Erkennbarkeit begleitet«; das *nonens* wird nicht erkannt. »Das Wirkliche an den Dingen ist« eben jenes Intelligible, »nicht das Sinnliche (Empfundene) oder das Individuelle«; was sonst wirklich genannt wird, Sinnliches, ist das Nichtsein. »Was unter der Sonne geschieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit (Endlichkeit). Von den Ideen suche das Feste der Vorstellungen, wenn du verständig bist.« »Was hier Kontrast und Verschiedenheit ist, ist im Urverstande Harmonie und Einheit. Versuche es also (*tenta igitur*), ob du die empfangenen Bilder identifizieren, übereinstimmend machen und einen könnest, so wirst du deinen Geist nicht ermüden, dein Denken nicht trüben und das Gedächtnis nicht verwirren.«[22]
Die Unterschiede, die hier so gegeben sind, sind keine; alles ist Harmonie. Dies zu entwickeln hat er also versucht, und die Bestimmungen, als natürliche in diesem, entsprechen dann denen, die im subjektiven Verstande erscheinen. »Durch die Idee, welche im Verstande ist, wird etwas besser begriffen als durch die Form des Naturdings an sich selbst, weil die letztere materieller ist; aber am höchsten durch die Idee vom Gegenstande, wie sie im göttlichen Verstand ist.«[23] Und Brunos Kunst besteht nun darin, das allgemeine Schema der Form zu bestimmen, welches alles unter sich begreift, und zu zeigen, wie seine Momente sich in den verschiedenen Sphären des Daseins ausdrücken. Ein Hauptbemühen des Bruno war, das All und Eine nach der Lullischen Kunst als ein System von Klassen geordneter Bestimmungen darzustellen.
Da gibt er nun an die drei Sphären: »α) die Urform (ὑπερουσία), Urheber aller Formen; β) die physische Welt, welche die Spuren der Idee der Oberfläche der Materie aufdrückt und das Urbild in zahllosen entgegenstehenden Spiegeln vervielfältigt; γ) die Form der vernünftigen Welt,

22 M: Buhle, a. a. O., S. 730–732; Giordano Bruno, *De umbris idearum*, Conceptus VII, X, XIII, p. 318–320
23 M: Buhle, a. a. O., S. 733–734; Giordano Bruno, l. c., Conceptus XXVI, p. 323–324

welche die Schatten der Ideen für die Sinne numerisch individualisiert« (in das Eins bringt), »und für den Verstand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform selbst (ὑπερουσία) heißen Sein, Güte« (Natur, Leben) »und Einheit«; dies haben wir ungefähr gesehen bei Proklos. »In der metaphysischen Welt ist sie Ding, Gutes, Prinzip der Mehrheit (*ante multa*); in der physischen Welt offenbart sie sich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt« (Erkennen) »entspringt sie aus Dingen, Gütern und Individuen.«[24] Die Einheit ist das Zurückführende, und er hat dann die natürliche und metaphysische Welt; und er sucht das System dieser Bestimmungen aufzustellen und zu zeigen, wie dies auf natürliche Weise erscheint, was auf andere Weise als Gedachtes ist.

Indem nun Bruno diesen Zusammenhang näher zu fassen suchte, betrachtet er das Denken als eine subjektive Kunst der Seele (Tätigkeit), im Innern (nach seiner Vorstellung) »gleichsam durch innere Schrift darzustellen, was die Natur äußerlich gleichsam durch äußere Schrift darstellt«; und das Denken ist Fähigkeit, »sowohl diese äußere Schrift der Natur in sich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußeren abzubilden und zu verwirklichen. Diese Kunst des inneren Denkens und äußeren Organisierens nach demselben und umgekehrt, wie sie die menschliche Seele hat, setzt Bruno in die innigste Verbindung mit der Kunst der Natur des Universums«, mit der Wirksamkeit des absoluten »Weltprinzips überhaupt, wodurch alles geformt und gebildet wird«; es ist eine Form, die sich entwickelt. »Es ist dasselbe Weltprinzip, das in den Metallen, Pflanzen, Tieren bildet und das in dem Menschen denkt und außer sich organisiert, nur daß es sich in seinen Wirkungen auf eine unendlich verschiedene Weise äußert«[25], in der ganzen Welt ausdrückt. Im Inneren und

---

24 M: Buhle, a. a. O., S. 745; Giordano Bruno, *Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum* II, § 11

25 M: Buhle, a. a. O., S. 734; vgl. Giordano Bruno, *De Umbris idearum: Ars Memoriae* I–XI, p. 326–330

Äußeren ist mithin eine und dieselbe Entwicklung eines und desselben Prinzips.

Diese »verschiedenen Schriftarten der Seele, durch welche sich auch das organisierende Weltprinzip offenbart«, hat Bruno systematisieren wollen. Diese Schriftarten sind es, die er zu bestimmen sucht. Diese verschiedenen Schriftarten darzustellen, darauf geht Brunos andere Tätigkeit, seine *Ars lulliana*; und er nimmt darin zwölf Grundschriftarten, Gattungen der Naturformen an, von denen er ausgeht: »*Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli.* Einige Schriftarten beziehen sich auf den äußeren Sinn wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (*extrinseca forma, imago, exemplar*), welche die Malerei und andere bildende Künste, indem sie die Mutter Natur nachahmen, darstellen. Einige beziehen sich auf den inneren Sinn, wo sie in Ansehung des Maßes, der Dauer, der Zahl vergrößert in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen sind die Erzeugnisse der Phantasie. Einige beziehen sich auf einen gemeinschaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objektiven Beschaffenheit der Dinge so ab, daß sie ganz erträumt sind. Einige endlich scheinen der Kunst eigentümlich zu sein, wie die *signa, notae, characteres et sigilli,* durch welche die Kunst soviel vermag, daß sie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus und, wenn es die Sache mit sich bringt, sogar gegen die Natur handeln zu können scheint.«[26]

Soweit geht im ganzen alles gut; es ist die Ausführung desselben Schemas in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des inneren Künstlers, des produzierenden Gedankens so darzustellen, daß ihm die Gestaltungen der äußeren Natur entsprechen. Die Bestimmungen des Denkens werden aber zugleich (bei der sonst

---

26 M: Buhle, a.a.O., S. 734–735; vgl. Giordano Bruno, l. c., XII, p. 330–331

großen Weise des Bruno) dennoch hier oberflächlich, zu toten Typen, wie in neueren Zeiten die Schemata der Naturphilosophie; an jeder Sphäre selbst absolut betrachtet, an ihr als solcher, wurde jene Dreiheit entwickelt. – Dann eben dies Nähere oder die bestimmteren Momente sind von Bruno nur zusammengelesen; es geht in Verwirrung über, durch Figuren und Klassifikationen sucht er sie darzustellen. Zwölf Formen sind zugrunde gelegt, weder jede abgeleitet – und in ein Ganzes zusammengeeint oder als ein System – noch die fernere Vervielfältigung. Darüber hat er mehrere Schriften geschrieben (*De sigillis*); das Erscheinen der Dinge sind Buchstaben, Zeichen, die dann einem Denken entsprechen. Und in verschiedenen Schriften scheint auch diese Darstellung verschieden. Die Idee ist im allgemeinen zu loben gegen die aristotelische und scholastische Zerstreuung, die jede Bestimmtheit überhaupt nur fixierten. Aber er zählt die Gegensätze, Momente des Schemas nur auf. Die Ausführung ist teils an die pythagoreischen Zahlen angeknüpft, so kunterbunt und willkürlich, – metaphorische, allegorische Zusammenstellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann; es läuft hier in diesem Versuche zu ordnen alles aufs Unordentlichste durcheinander.

Es ist ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das andere ist dieser Versuch, das Universum in seiner Entwicklung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen und zu zeigen, wie das Äußerliche ein Zeichen ist von Ideen. – Dies sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren.

4. Vanini

Ich erwähne noch *Julius Cäsar Vanini* als hierher gehörig; sein eigentlicher Vorname war *Lucilius*. Er hat viele Ähnlichkeit mit Bruno, ist ebenso ein Märtyrer der Philosophie geworden wie Bruno, hatte auch das Schicksal, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er ist geboren 1586 zu

Taurozano im Neapolitanischen. Er ist überall herumgeschweift, in Genf, Lyon, wo er sich durch Flucht nach England vor der Inquisition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Naturphilosophie nach Averroes, vertrug sich nicht, trieb sich in mancherlei Abenteuern, Disputationen über Philosophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottlosigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, sein Ankläger, beschwor, daß Vanini gotteslästerliche Dinge geredet. Vanini beteuerte zwar, der katholischen Kirche treu geblieben zu sein, – seinen Glauben an die Dreieinigkeit; und als Antwort auf die Beschuldigung des Atheismus nahm er vor seinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf und sagte, daß schon dieser Halm ihn vom Dasein Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouse in Frankreich zum Scheiterhaufen verurteilt, vor Vollziehung des Urteils ihm aber erst durch den Henker die Zunge ausgerissen. Indessen ist sein Prozeß nicht klar; er ist mehr aus persönlicher Feindschaft, aus Verfolgungswut der Geistlichen in Toulouse hervorgegangen.[27]

Er war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm sehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philosophierens gegen die Theologie, während die scholastische Philosophie der Theologie gemäß war und diese dadurch bestätigt werden sollte. Die katholische Kirche hat sich von der Wissenschaft losgesagt, sich ihr feindlich gegenübergestellt. In der katholischen Kirche hat sich die Kunst aufgetan, aber das freie Denken hat sich davon geschieden. In Bruno und Vanini hat sie sich dagegen gerächt; und das freie Denken ist insofern von der katholischen Kirche geschieden und ist ihr fremd geblieben.

Sein Philosophieren geht nicht weit; er bewundert die Lebendigkeit der Natur. Tief philosophisch waren Vaninis

---

27 M: Brucker IV, 671–677; Buhle, a. a. O., S. 866–869

Räsonnements eben nicht, sondern mehr leicht durch Einfälle. Er wählte immer Form des Dialogs; und es wird nicht sichtbar, welche Behauptung die seinige ist. Er schrieb Kommentarien zu physischen Schriften des Aristoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die sehr selten sind. Das eine Buch heißt *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos,* 1615, – eine Widerlegung der Atheisten, Epikureer usf., worin er ihre Philosophien, ihre Gründe mit vieler Beredsamkeit vorträgt; die Art aber, wie er sie widerlegt, fällt schwach genug aus. Das zweite Werk heißt *Von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur* (*De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libri IV,* Paris 1616), – *cum approbatione* der Sorbonne gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, *quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset.* Und es sind Untersuchungen in dialogischer Form, doch ohne daß bestimmt angegeben ist, in welcher Person Vanini seine Meinungen darlegt; es ist die Form von wissenschaftlichen Untersuchungen über einzelne physikalische und naturhistorische Materien. Er entscheidet im Dialog nicht. Man findet Versicherungen: er würde diese oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Christentume unterrichtet wäre. Die Tendenz war Naturalismus, zu zeigen, daß die Natur die Gottheit sei, daß alle Dinge mechanisch entstünden und das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus mechanischen, wirkenden, nicht aus Endursachen zu erklären; aber es ist dies so gehalten, daß der Verfasser sich nicht entscheidet.[28]

So tritt Gegensatz von Glauben und Vernunft ein. Dieses war schon früher bei Pomponatius, einem Aristoteliker, der Fall. Er bewies, daß aus dem Aristoteles Begriff der Sterb-

28 M: Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* Teil VI, S. 410–415; Brucker IV, 677–680; Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie,* Bd. II, S. 870–878

lichkeit der Seele abzuleiten wäre: Aristoteles setzte vegetative und animalische Seele als eins. Die Vernunft ist so nicht fähig, Unsterblichkeit der Seele zu begründen; er glaube nur daran, weil das Christentum sie offenbare. Er wurde vor die Inquisition gefordert, Kardinäle beschützten ihn aber, und so wurde keine Notiz davon genommen. – Vanini und andere setzten die Vernunft wieder in Gegensatz mit dem Glauben, – der Kirche und der Lehre der Kirche. Sie bewiesen zwar diese oder jene Dogmata, die dem christlichen Glauben gerade widersprechen, durch die Vernunft, erklärten aber dabei, wie unter den Reformierten Bayle nachher immer, daß sie ihre Überzeugung der Kirche unterwerfen, – der Christ müsse sich unterwerfen, und er unterwerfe sich dem Glauben. Oder sie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologischen Dogmen vor, als unauflöslich für die Vernunft, aber unterwarfen dies ebenfalls, das, was die Vernunft nicht widerlegen könne, dem Glauben der Kirche. So macht er Einwürfe gegen die Versöhnung, bringt Gründe, Räsonnement an dafür, daß die Natur Gott sei. Weil man aber überzeugt war, daß die Vernunft den christlichen Dogmen nicht entgegen sein könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer solchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man sich durch die Vernunft überzeugt hat, mußte *Galilei*, weil er das System des Kopernikus verteidigt, auf den Knien abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten so vergebens auch die dialogische Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini durch die eine Person in den Dialogen selbst »aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger ist als Gott«, daß Gott nicht die Welt regiere. Es sind dies solche Gründe z. B.: Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva gesündigt und so das ganze Menschengeschlecht zur Sünde gebracht (*reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit*); auch Christus sei durch die Macht der Finsternis gekreuzigt (*morte turpissima damnatus*). Überdies wolle ja Gott, daß alle

Menschen selig würden. Aber der Katholiken seien sehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden seien oft abgefallen; die katholische Religion erstrecke sich nur auf Spanien, Frankreich, Italien, Polen und einen Teil von Deutschland. Wenn man hiervon auch noch die Atheisten, Blasphemisten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher usf. abziehe, so würden noch weniger übrigbleiben.[29] Mithin sei der Teufel mächtiger als Gott. Dies seien Gründe des Verstandes, der Vernunft, sie seien nicht zu widerlegen, aber man unterwerfe sich dem Glauben, und dies tue er. Merkwürdig ist, daß man ihm dies nicht geglaubt hat. Man glaubte dem Vanini nicht, daß es mit dem, was er Vernünftiges vorgebracht – obgleich er es widerlegt (aber schwach, subjektiv: es können schlechte Gründe überzeugend sein; oder bei objektiven behält jenes sein Recht) und sich dem Glauben zu unterwerfen bezeugte –, ihm doch nicht Ernst sei. Es liegt dabei zugrunde, daß, wenn der Verstand so etwas eingesehen hat, was die Vernunft nicht widerlegen kann, ein solcher Mensch nicht anders als diesen Bestimmungen anhängen kann, ein Entgegengesetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm stärker sei als diese Einsicht.

Die Kirche verfiel in den sonderbaren Gegensatz, daß sie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch sich unterwarf, daß sie also es zu fordern schien und mit Schelterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, sondern ihr gemäß seien. Diese Reizbarkeit der Kirche ist inkonsequent; früher war zugegeben, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßte und die Einwendungen derselben aus ihr selbst zu widerlegen, aufzulösen, gleichgültig sei. Die Kirche kam in Widerspruch. Sie ließ nicht zu, daß dieser Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als Ernst genommen werde, sondern Vanini wurde als Ketzer verbrannt; darin liegt implizit, daß die Lehre der Kirche der

29 M: Lucilius Vanini, *De naturae arcanis*, p. 420

Vernunft nicht widerstreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen solle. – Diese Wendung ist auch bei Bayle im kritischen *Dictionnaire* herrschend. Er berührt viele philosophische Vorstellungen, z. B. im Artikel der Manichäer. Er sagt, sie behaupten, es seien zwei Prinzipien usw. Bayle sagt, solche Behauptungen können nicht widerlegt werden, man müsse sie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieser Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor.

Es entzündet sich hier der Streit zwischen sogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem jene dieser gegenübergesetzt, diese für sich auftritt und jene von dieser geschieden, da vorher beides eins, oder das Licht des Menschen das Licht Gottes, der Mensch nicht ein eigenes Licht hatte, sondern sein Licht als das Göttliche galt. – Die Scholastiker hatten gar kein eigenes Wissen von eigenem Inhalt, sondern den Inhalt der Religion; der Philosophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam sie zu eigenem Inhalt, der dem Inhalt der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigstens, eigenen Inhalt zu haben oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalt entgegenzustellen.

Dieser Gegensatz hat später einen anderen Sinn erhalten als heutigentags; der ältere Sinn ist dieser, daß der Glaube die Lehre des Christentums ist, die als Wahrheit gegeben ist und bei der der Mensch als Wahrheit zu bleiben habe. Das ist so hier Glaube an diesen Inhalt, woran noch sonstige Vorstellungen geknüpft worden sind. Die Überzeugung durch Verstand, Vernunft ist dem entgegen. Jetzt ist dieser Glaube innerhalb des denkenden Bewußtseins selbst verlegt: der Glaube ist Verhalten des Selbstbewußtseins selbst zu den Tatsachen, die es in sich selbst findet, nicht zum objektiven Inhalt der Lehre. – Was den älteren Gegensatz betrifft, so ist der Glaube, das objektive *Credo* der Inhalt. Dieser hat zwei Teile; man muß unterscheiden. Der eine Teil ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig ist; dazu gehört Erscheinung Gottes in

der Welt, im Fleisch, Verhältnis des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Seligkeit, Göttlichkeit. Das ist der Teil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen; dieser Teil ist seinem Inhalte nach wesentlich spekulativ, er kann nur Gegenstand für den spekulativen Begriff sein. Der andere Teil, an den auch Glaube gefordert wird, bezieht sich auf äußerliche Vorstellungen; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, so die Geschichten im Alten Testament, ebenso im Neuen, Geschichten in der Kirche usw. Es wird etwa Glaube an alle diese Endlichkeit gefordert. Wenn einer z. B. nicht an Gespenster glaubte, wurde er für Freigeist, Atheist gehalten, ebenso wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradiese vom Apfelbaum gegessen. Beide Teile werden auf eine Stufe gestellt. – Das gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für beide Glaube gefordert wird. An die äußerlichen Vorstellungen haben sich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Christentums und als Atheisten (bis auf Voltaire herunter) verschrien worden sind. – Wenn solche äußerlichen Vorstellungen festgehalten werden, so kann es nicht anders sein, als daß Widersprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus

Thomas Campanella und andere waren Aristoteliker. – *Pierre de la Ramée* war ausgezeichnet, lebte in Paris; geboren 1515 zu Vermandois, wo sein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab sich früh nach Paris, um seine Lernbegierde zu befriedigen, mußte es ein paar Mal wieder verlassen aus Mangel an Unterhalt, dann wurde er Famulus im *Collège de Navarre*. Hier erhielt er Gelegenheit, seine Kenntnisse zu erweitern, beschäftigte sich mit aristotelischer Philosophie und Mathematik und erwarb sich eine außerordentliche oratorische und dialektische Fertigkeit. Er trat öffentlich mit einer Thesis auf, die viel Aufsehen machte: Alles, was Aristoteles gelehrt habe, sei nicht wahr, – bei einer Disputation

zur Erlangung der Magisterwürde; die Disputation fiel zu seiner Ehre aus.[30]

Er wurde Magister, griff jetzt die aristotelische Logik und Dialektik bitter und heftig an. Die Regierung nahm Notiz davon. Er wurde beschuldigt, daß er durch seine anti-aristotelischen Meinungen die Fundamente der Religion und Wissenschaft untergrabe; diese Beschuldigung wurde als ein Kriminalfall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieses aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günstig schien, so wurde ihm das Erkenntnis wieder entzogen und die Sache vor das Konseil des Königs gebracht. Dieses entschied, Ramus sollte mit Goveanus, seinem Gegner, vor einer eigenen Kommission von fünf Richtern (zwei sollte Goveanus, zwei Ramus und der König den Präsidenten wählen) disputieren und diese ein Gutachten an den König stellen. Die Aufmerksamkeit des Publikums war höchst gespannt. (Es nahm überhaupt sehr lebhaftes Interesse an dergleichen Streitigkeiten. Überhaupt hat es eine Menge Streitigkeiten dieser Art über dergleichen Schulfragen gegeben. Z. B. die königlichen Professoren – *professores regii* – an einem *Collège* hatten mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man *quidam*, *quisquis*, *quoniam* oder *kidam* aussprechen solle: dafür war ein Prozeß vor dem Parlament. Die Doktoren hatten einem Geistlichen, der *quisquis* aussprach, seine Pfründe genommen; und darüber entstand der Prozeß. Auch ein anderer hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob *ego amat* ebenso richtig sei als *ego amo*, und mußte von der Obrigkeit unterdrückt werden.) Der Streit war höchst pedantisch. Am ersten Tage behauptete Ramus, die aristotelische Logik (Dialektik) sei unvollkommen, mangelhaft, weil das *Organon* nicht mit einer Definition anfange. Die Kommission entschied: Ein Disput, eine Dissertation bedürfe

30 M: Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, S. 670–672; Brucker IV, 548–550

zwar einer Definition, bei Dialektik sei es aber nicht nötig. Am zweiten Tage warf Ramus der aristotelischen Logik den Mangel der Einteilung vor; diese sei nötig. Die Majorität der Richter wollte die bisherige Untersuchung annullieren und auf andere Weise zu Werke gehen, weil sie in Verlegenheit hierüber war; die Majorität war 3, der Kommissar des Königs und die zwei des Gegners Goveanus. Ramus protestierte, appellierte an den König. Der König wies ihn ab, entschied, der Ausspruch der Richter sollte als in letzter Instanz gelten. Sie sprachen gegen Ramus, er wurde verurteilt; die zwei anderen nahmen keinen Anteil, sondern zogen sich zurück. Das Urteil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeschlagen und an alle Akademien durch ganz Europa verschickt. Theaterstücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Aristoteliker aufgeführt.[31]
Zuletzt kam er doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, wurde Professor in Paris, mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlassen; einmal reiste er auch in Deutschland herum. Endlich in der Bartholomäusnacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand seiner Feinde ermordet; einer seiner Kollegen und wütendsten Feinde, Carpentarius, hatte Banditen dafür bestellt, von denen er schrecklich mißhandelt aus dem oberen Fenster gestürzt wurde.[32] – Er erweckte ein lebhaftes Interesse durch seine Angriffe insbesondere auf die bisherige aristotelische Dialektik und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektischen Regeln sehr viel bei und ist besonders dadurch bekannt, daß er die scholastische Logik aufs Äußerste verfolgt und im Gegensatze die Ramische Logik aufgestellt hat, – ein Gegensatz, der so weit durchgedrungen ist, daß selbst in Deutschlands Literaturgeschichte die Parteien der Ramisten, Antiramisten und Semiramisten genannt werden. Er war besonders im Disputieren berühmt.

---

31 M: Buhle, a. a. O., S. 672–676; Brucker IV, 550–557
32 M: Buhle, a. a. O., S. 676–680; Brucker IV, 558–562

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in diese Zeit, die auch in der Geschichte der Philosophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavell usf. Dergleichen Männer werden genannt; aber sie gehören nicht eigentlich der Philosophie, sondern der allgemeinen Bildung an. Insofern wird ihr Bemühen, ihre Schriften dann der Philosophie beigezählt, als solche Männer aus sich selbst, aus ihrem Bewußtsein, ihrer Erfahrung, Beobachtung, ihrem Leben geschöpft haben. Ein solches Räsonnement, Erkennen ist dem bisherigen scholastischen Erkennen gerade entgegengesetzt. Es finden sich bei ihnen gute, feine, geistreiche Gedanken über sich, über das menschliche Leben, die gesellschaftlichen Verhältnisse, über das Rechte, Gute; es ist eine Lebensphilosophie aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiste des Menschen zugeht. Solche Erfahrungen haben sie aufgefaßt und mitgeteilt; sie sind so teils unterhaltend, teils lehrreich, und sie sind dem Prinzipe nach, woraus sie geschöpft haben, ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weise des Erkennens. Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessiert, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen und nicht aus dem Gedanken räsonieren, so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an. Sie haben dazu beigetragen, daß der Mensch an dem Seinigen, seiner Erfahrung, seinem Bewußtsein usf. ein größeres Interesse gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu sich erhalten hat, daß es ihm wert ist und gilt; und dies ist ihr Hauptverdienst.

Hier ist nun aber ein Übergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Prinzips wegen, das darin höher erkannt und in seiner Berechtigung erkannt ist.

Die Hauptrevolution ist in der Lutherischen *Reformation* eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der greulichen Zucht, worin der hartnäckige germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewußtsein der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser Gestalt, daß sie im Geiste vollbracht werden müsse. Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen, und die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen fingen an, ihm etwas zu gelten. Galt so in der Kirche die Ehe auch gar nicht als etwas Unsittliches, so galten doch Entsagung und Ehelosigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erschien. Armut galt für höher als Besitz und von Almosen leben für höher als von seiner Hände Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armut als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit leben und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden. Gehorsam, blinder, die menschliche Freiheit unterdrückender Gehorsam war das Dritte, dagegen jetzt neben Ehe und Besitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde.

Ebenso kehrte der Mensch in sich zurück von der Seite der Erkenntnis, zurück aus dem Jenseits der Autorität, und die Vernunft wurde als das an und für sich Allgemeine und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß das Religiöse im Geist des Menschen seine Stelle haben muß und in seinem Geiste der ganze Prozeß der Heilsordnung durchgemacht werden muß, daß seine Heiligung seine eigene Sache ist und er dadurch in Verhältnis tritt zu seinem Gewissen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittlung der Priester, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar ist auch noch eine Vermittlung durch Lehre, Einsicht, Beobachtung seiner selbst und seiner Handlungen; aber das ist eine Vermittlung ohne Scheidewand, während

dort eine eherne, eiserne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geist Gottes ist es also, der im Herzen des Menschen wohnen und dies in ihm wirken muß.

Obgleich nun schon Wiklef, Huß, Arnold von Brescia aus der scholastischen Philosophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren, so haben sie doch nicht den Charakter gehabt, einfach angesprochen und ohne gelehrte scholastische Überzeugung, nur den Geist und das Gemüt nötig gehabt zu haben. Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. Die Explikation dieser Freiheit und das sich denkende Erfassen derselben ist ein Folgendes gewesen, wie ja einst die Ausbildung der christlichen Lehre in der Kirche selbst erst später erfolgt ist.

Bruno und Vanini fallen in die Zeit der Reformation; sie ist in dieser Zeit eingetreten. Es ist schon früher der Beginn dieses Prinzips bemerklich gemacht worden, – des subjektiven Prinzips des eigenen Denkens des Menschen, des eigenen Wissens, seiner Tätigkeit, seines Rechts, Besitzes, seines Zutrauens zu sich, so daß sich der Mensch in seiner Tätigkeit, Vernunft, Phantasie usf., in seinen Produkten befriedigt, – daß er eine Freude hat an seinen Werken und seine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, worin er wesentlich seine Interessen setzen darf und soll. Es ist der Beginn der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, – die Göttlichkeit in seine Wirklichkeit eingeführt, die Wirklichkeit unterjocht; dies ist nur erst Prinzip.

Dies Gelten des Subjektiven hat nun jetzt einer höheren Bewährung und der höchsten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimiert zu sein und sogar zur absoluten Pflicht zu werden; und um diese Bewährung erhalten zu können, hat es aufgefaßt werden müssen in seiner reinsten Gestalt. Die höchste Bewährung des Prinzips ist nun die religiöse Bewährung, so daß dies Prinzip der eigenen Geistigkeit, der eigenen Selbständigkeit erkannt wird in der Beziehung auf Gott und zu Gott; dann ist es durch die Religion gehei-

ligt. Die bloße Subjektivität, bloße Freiheit des Menschen, daß er einen Willen hat und damit dies oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; der barbarische Wille, der sich nur mit subjektiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Bestand haben, ist nicht berechtigt. Aber wenn auch der Wille Zwecke hat und solche, die der Form der Vernünftigkeit angemessen sind wie das Recht, meine Freiheit, aber nicht als Freiheit dieses besonderen Subjekts, sondern als Freiheit des Menschen überhaupt, als gesetzliches Recht, als Recht, das dem anderen ebenso zukommt, wenn auch der Selbstwille die Form der Allgemeinheit erhält, – so liegt doch darin nur das Erlaubtsein; und es ist schon viel, wenn es als erlaubt anerkannt wird und nicht als an und für sich Sündiges. Kunst, Industrie erhalten durch dies Prinzip neue Tätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise tätig sind. So ist aber dies Prinzip zunächst auf besondere Sphären der Gegenstände, seinem Inhalte nach, beschränkt. Erst wenn das Prinzip in Beziehung auf den an und für sich seienden Gegenstand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt ist und damit in seiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken, so erhält es dadurch seine Bewährung, – so erhält die Gewißheit des Menschen in sich in Beziehung auf Gott ihr Gelten.

Dies ist nun das, was der Lutherische Glaube ist, daß der Mensch in Verhältnis zu Gott stehe und darin er selbst als *Dieser* nur erscheinen, nur Dasein haben müsse; d. h. seine Frömmigkeit und die Hoffnung seiner Seligkeit und alles dergleichen erfordere, daß sein Herz, sein Innerstes dabeisei. Seine Empfindung, sein Glauben, schlechthin das Seinige ist gefordert, – seine Subjektivität, die innerste Gewißheit seiner selbst; nur diese kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott. Der Mensch selbst müsse Buße, Reue an ihm selbst in seinem Herzen tun, und sein Herz müsse erfüllt sein vom Heiligen Geist. So ist hier das Prinzip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit nicht nur anerkannt, sondern es ist schlechthin ge-

fordert, daß es nur darauf ankomme im Kultus, in der Religion. Dies ist die höchste Bewährung des Prinzips, daß dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Überwindung des eigenen Herzens nötig sei; damit ist denn dies Prinzip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum Bewußtsein, zum wahrhaften Bewußtsein gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich. Dies Hausrecht soll nicht durch andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Äußerlichkeit in Beziehung auf mich ist verbannt, ebenso die Äußerlichkeit der Hostie: nur im Genuß und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von Laien und Priester ist damit aufgehoben, es gibt keine Laien mehr; denn jeder ist für sich angewiesen, in Rücksicht auf sich in der Religion zu wissen, was sie ist. Die Zurechnungsfähigkeit ist nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geistes in sich, sind nicht mehr, [so]wie das Herz in sich, für sich direkt sich zu Gott verhält, – ohne Vermittlung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dies ist das große Prinzip, daß alle Äußerlichkeit in dem Punkte des absoluten Verhältnisses zu Gott verschwindet; mit dieser Äußerlichkeit, diesem Entfremdetsein seiner selbst ist alle Knechtschaft verschwunden. Damit ist verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wissenschaften in solcher abgeschafft ist. In der Sprache ist der Mensch produzierend: es ist die erste Äußerlichkeit, die der Mensch sich gibt durch die Sprache; es ist die erste, einfachste Form der Produktion, des Daseins, zu der er kommt im Bewußtsein; was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen. Diese erste Form ist ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt. Dieser Bruch mit dem ersten

Heraustreten in das Bewußtsein ist so aufgehoben; hier bei sich selbst in seinem Eigentum zu sein, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso zur Form der Befreiung. Dies ist von unendlicher Wichtigkeit. Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel ins Deutsche zu übersetzen; und nicht ohne diese Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die subjektive Freiheit bestehen können. Es ist also jetzt das Prinzip der Subjektivität Moment der Religion selbst geworden; und damit hat es seine absolute Anerkennung erhalten und ist im ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion sein kann. Gott im Geist zu verehren, dies Wort ist jetzt erfüllt; Geist ist nur unter der Bedingung der freien Geistigkeit des Subjekts. Denn nur diese ist es, die sich zum Geist verhalten kann; ein Subjekt voller Unfreiheit verhält sich nicht geistig, verehrt Gott nicht im Geiste. Dies ist das Allgemeine des Prinzips.

Dies Prinzip nun ist *zuerst* aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hat es seine absolute Berechtigung erhalten, ist aber zunächst nur in Beziehung auf religiöse Gegenstände gesetzt erschienen; es ist noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwicklung des subjektiven Prinzips selbst. Doch ist der Mensch zum Bewußtsein gekommen, an sich versöhnt zu sein und nur in seinem Fürsichsein sich versöhnen zu können. Insofern hat der Mensch in seiner Wirklichkeit auch eine andere Gestalt gewonnen; der sonst tüchtige, kräftige Mensch hat auch, insofern er genießt, bei gutem Gewissen sein können; das Leben für sich genießen ist nicht mehr als zu entsagen angesehen worden, sondern der mönchischen Entsagung ist entsagt. Aber auf weiteren Inhalt hat sich das Prinzip zunächst noch nicht ausgedehnt.

Zweitens ist aber der religiöse Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorstellung, das Gedächtnis ist – oder wie er geschichtliche Gestalt hat; und damit ist in diese geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeistigen Weise gekommen. Es ist also der alte Glaube der Kirche, das *Credo* belassen; dieser Inhalt, so spekulativ er

selbst ist, hat eine geschichtliche Seite. In dieser trockenen Form ist er aufgenommen und belassen worden, so daß er in dieser Form geglaubt werden soll, vom Subjekt als das Gewisse angesehen, als das Wahre, als die höchste Wahrheit betrachtet werden soll. Damit hängt zusammen, daß denn das spekulative Erkennen, der dogmatische Inhalt auf spekulative Weise ausgebildet, ganz auf die Seite gesetzt worden ist. Was das Bedürfnis war, ist die Vergewisserung des Menschen in seinem Innern von seiner Erlösung, seiner Seligkeit, das Verhältnis des subjektiven Geistes zum Absoluten, die Form der Subjektivität als Sehnsucht, Buße, Bekehrung. Dies neue Prinzip ist als das Überwiegende gestellt worden, so daß der Inhalt der Wahrheit schlechthin wichtig sei; aber der Lehrbegriff über die Natur, den Prozeß Gottes ist aufgefaßt in einer Gestalt, wie sie zunächst für die Vorstellung erscheint. Es ist verworfen worden nicht nur alle diese Endlichkeit, Äußerlichkeit, Entweihung, Formalismus der scholastischen Philosophie, und mit Recht; aber andererseits ist auch die philosophische Entwicklung der Kirchenlehren auf die Seite gestellt worden, und eben in diesem Zusammenhange, daß das Subjekt sich in sich vertieft hat, in sein Herz. Dies Vertiefen, seine Buße, Reue, seine Bekehrung, dies Beschäftigen des Subjekts mit sich ist das Moment gewesen, das zunächst gegolten hat. In den Inhalt hat sich das Subjekt nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geistes darin ist auf die Seite gestellt und verworfen worden. Noch bis auf diesen Tag werden wir in der katholischen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichsam die Erbschaft von der Philosophie der alexandrinischen Schule finden; es ist in ihr viel mehr Philosophisches, Spekulatives als in dem protestantischen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieser noch ein Objektives ist und sie nicht ganz leer gemacht ist, in der dann der Inhalt mehr geschichtlich, in der Form der Geschichte gehalten ist, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist in der katholischen Kirche der Hauptsache nach

erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjektiv religiöse Prinzip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden.

Es ist also in diesem Prinzip der religiöse Inhalt der christlichen Kirche überhaupt erhalten, so daß er seine Bewährung durch das Zeugnis des Geistes erhält, daß dieser Inhalt insofern für mich gelten soll, als er in meinem Gewissen, meinem Herzen sich geltend macht. Es ist dies der Sinn der Worte: »Wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr innewerden, daß meine Lehre die wahrhafte ist.« Das Kriterium der Wahrheit ist, wie es sich in meinem Herzen bewährt und ergibt; daß *ich* richtig urteile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit sei, muß sich an meinem Herzen ergeben. Was sie in *meinem* Geiste ist, das ist sie; und umgekehrt, mein Geist ist nur dann recht daran, wenn sie darin ist, wenn er in dieser Weise in diesem Inhalte ist. Man kann nicht das eine oder das andere isolieren. Der Inhalt hat so nicht die Bewährung an ihm selbst, die er durch die philosophische Theologie erhalten hat, durch das spekulative Denken, dadurch daß die spekulative Idee sich in ihm selbst geltend macht; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, sofern er eine historische Außenseite hat, historisch gegeben wird, so daß geschichtliche Zeugnisse abgehört werden und seine Richtigkeit danach bestimmt wird. Die Lehre hat sich zu bewähren durch den Zustand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüts in Gott. Es wird in der Lehre beim äußerlichen Inhalt angefangen, und so ist sie nur äußerlich; aber so genommen ohne die Beziehung, wie sich mein Geist, mein Herz in sich verhält, hat sie eigentlich keinen Sinn. Dieser Anfang ist nun, als christliche Taufe und Erziehung im Christentum, eine Bearbeitung des Gemüts zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangeliums, der christlichen Lehre existiert nur im wahrhaften Verhalten zu derselben; dieses ist wesentlich sozusagen ein Gebrauch des

Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dies ist eben das, was gesagt ist, daß das Gemüt sich in sich selbst rekonstruiert, sich in sich heiligt, geheiligt werde; und diese Heiligung ist es, für die der Inhalt ein wahrer ist. Es ist kein weiterer Gebrauch vom Inhalt zu machen, als daß das Gemüt erbaut, erweckt werde zur Zuversicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung, zur Erweckung des Prozesses des Gemüts in sich selbst. – Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt ist, denselben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Prinzip der Exegese, daß die Schriften des Neuen Testaments behandelt werden sollen wie ein griechischer oder lateinischer und anderer Schriftsteller, kritisch, philologisch, historisch. Das wesentliche Verhalten des Geistes ist nur für den Geist. Und es ist ein verkehrtes Beginnen einer störrischen Exegese, auf solche äußerliche philologische Weise die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, wie dies die Orthodoxie getan hat; der Inhalt wird so geistlos. – Es ist dies also das *erste* Verhalten des Geistes zu diesem Inhalte, so daß der Inhalt zwar wesentlich ist, daß aber ebenso wesentlich ist, daß der heilige und heiligende Geist sich zu demselben verhalte.

Dieser Geist ist *zweitens* aber wesentlich auch denkender Geist. Das Denken als solches muß sich auch entwickeln darin, und zwar wesentlich als diese Form der innersten Einheit des Geistes mit sich selbst: zur Unterscheidung, Betrachtung dieses Inhalts kommen und übergehen in diese Form der reinsten Einheit des Geistes mit sich. Das Denken ist zunächst abstraktes Denken und zeigt sich so; und dies abstrakte Denken enthält ein Verhältnis zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede ist, sofern er auch nur historisch, äußerlich aufgenommen wird, soll doch religiös sein; die Explikation der Natur Gottes soll darin sein. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes ist, – daß dieser Gedanke sich auch in Beziehung auf diesen Inhalt setzt. Sofern aber der Gedanke zunächst Verstand und Verstandesmeta-

physik ist, wird er aus dem Inhalt die vernünftige Idee wegbringen und ihn so leer machen, daß nur äußerliche Geschichte bleibt, die ohne Interesse ist.

Das *dritte* Verhalten ist dann das des konkreten spekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkt und wie die Religiosität und ihre Form bestimmt ist, ist aller spekulative Inhalt als solcher und seine Ausführung zunächst verworfen; und wie die christlichen Vorstellungen bereichert sind durch den Schatz der Philosophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientalischen Religionen usf., – alles dies ist auf die Seite gestellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber diese hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang sein, nicht für sich bestehen sollte: es sollte nur der Anfang sein, an dem das Gemüt sich in sich geistig bilden und heiligen sollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philosophisch wurde, ist so verlassen; und nur das Spätere ist, daß der Geist sich als denkend wieder in sich vertieft, um konkret, vernünftig zu sein.

Das Prinzip der Reformation nun ist gewesen das Moment des Insichseins des Geistes, des Freiseins, des Zusichselbstkommens; eben die Freiheit heißt, in dem bestimmten Inhalt sich zu sich verhalten, – die Lebendigkeit des Geistes, in dem, was als Anderes erscheint, in sich zurückgekehrt zu sein. Das, was als Anderes im Geiste bleibt, ist entweder unassimiliert oder tot, und der Geist ist unfrei, indem er es als Fremdes in sich bestehen läßt. Also die Bestimmung, daß der Geist wesentlich in sich selbst frei, bei sich selbst sei, – dies abstrakte Moment macht die Grundbestimmung aus. Insofern nun der Geist jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geistigen Bestimmungen, sich umsieht, heraustritt in einen Inhalt, so wird er sich darin verhalten als in seinem Eigentum und wesentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er sich in diesem Inhalt als seinem Eigentum bewegt, zum Erkennen fortschreitet, so wird er sich als konkret bewegen; denn er ist konkretes Sein. Dies Eigentum bestimmt sich einerseits als das endliche, natürliche Welt-

wesen, andererseits aber als innerliches Eigentum, als das mystische, göttliche, christliche Wesen und Leben.
Diese konkrete Gestalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es ist die dritte Periode unserer Abhandlung, in die wir damit treten.

Dritter Teil

NEUERE PHILOSOPHIE

Mit der Reformation treten wir so auch eigentlich in die *dritte Periode* hinüber, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die später lebten, noch zum Mittelalter gehören. Ein Punkt der Umkehrung trat ein. Die christliche Religion hat ihren absoluten Inhalt in die Gemüter gelegt; so war er abgeschlossen, der Mittelpunkt des Individuums: als göttlicher, übersinnlicher Inhalt war er von der Welt geschieden. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt und Welt des Gemüts, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Wert hatte nur insofern sie überwunden wurde. Diese Gleichgültigkeit, Trennung beider Welten ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen; am Ende ist er von demselben überwunden worden. Aber diese Überwindung hatte die Form, daß sie als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen aufgetreten ist. Indem das Verhältnis des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existiert, so ist dies durch die Neigungen des Menschen so verendlicht worden (Verderben der Sinnlichkeit). Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verstand versetzt worden, so daß man sagen kann, die Einheit des Jenseits und Diesseits ist an sich bewirkt worden. Die Vereinigung war aber von so verdorbener Art, daß der bessere Sinn empört war und sich dagegen hat wenden müssen. So trat Reformation als Trennung von der katholischen Kirche und Reformation innerhalb ihrer selbst ein; es ist Vorurteil, daß die Reformation nur Trennung von der katholischen Kirche [sei], – Luther hat die katholische Kirche ebensosehr reformiert. Man sieht das Verderben aus Luthers Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reichs an den Papst; man sehe die Schilderungen, die katholische Bischöfe, Väter der Konzilien zu Konstanz, Basel von dem Zustand

der katholischen Geistlichkeit, des römischen Hofes machten.

Das Andere, das an sich vollbracht wurde, ist Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewußtseins ist an sich verschwunden und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Prinzip der inneren Versöhnung des Geistes war an sich die Idee des Christentums, aber selbst wieder entfernt, nur äußerlich, als Zerrissenheit, unversöhnt. Wir sehen die Langsamkeit des Weltgeistes, diese Äußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, – der Schein, die äußere Gestalt bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, als ob er, der vorher einen Schneckengang in seiner Entwicklung, Rückschritte getan, sich von sich entfernt hätte, die Siebenmeilenstiefel angelegt habe. Der Mensch hat Zutrauen zu sich selbst, zu seinem Denken als Denken, zu seinem Wahrnehmen, zu der sinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Interesse, Freude gefunden, Entdeckungen zu machen in Künsten, Natur. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abenteuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Urrecht hielt, – auf harmlosere Abenteuer, Bekanntschaft mit der Erde, Entdeckung des Weges nach Ostindien. Der Mensch hat Amerika entdeckt, seine Schätze und Völker, – die Natur, sich selbst; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Interesses des Geistes würdig; der denkende Geist vermochte wieder etwas. Und dann mußte die Reformation Luthers eintreten, – Berufung auf den *sensus communis* statt Kirchenväter und Aristoteles, nicht auf Autori-

tät; sondern es ist innerer eigener Geist, der beseelende, beseeligende gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Prinzip war in ihm selbst, nicht mehr das Mangelhafte. Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; das ist an sich seiende Versöhnung des Selbstbewußtseins mit der Gegenwart. Von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus.

Wir sehen so, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, aufgefaßt wird mit Erfahrung und durch den Verstand zur Allgemeinheit erhoben; man will die Gesetze, Kräfte kennenlernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter ist der denkende Verstand. Die andere Seite ist, daß das Ewige, was an und für sich wahr ist, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz selbst; der eigene Geist macht sich für sich das Ewige zu eigen. Das ist der Lutherische Glaube ohne anderes Beiwesen (die Werke, wie man es nannte). Alles hat nur Wert als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenständliches zu sein; Gott ist also nur im Geiste, nicht jenseits, sondern das Eigenste des Individuums. Eine Form des Innern ist auch das reine Denken; es naht sich auch dem Anundfürsichseienden und findet sich berechtigt, dasselbe zu fassen.

Die *Philosophie der neuen Zeit* geht von dem Prinzip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseins, – hat überhaupt den sich gegenwärtigen Geist zum Prinzip; sie bringt den Standpunkt des Mittelalters, die Verschiedenheit des Gedachten und des seienden Universums in Gegensatz und hat es mit der Auflösung desselben zu tun. Das Hauptinteresse ist daher nicht sowohl, die Gegenstände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgesetzten Objekts ist, zu denken.

Erstens. Hier haben wir diese konkrete Gestalt, das Her-

vortreten des Denkens für sich zu betrachten; dies tritt wesentlich auf als subjektives mit der Reflexion des Insichseins, so daß es einen Gegensatz am Seienden überhaupt hat. Und das Interesse ist dann ganz allein, diesen Gegensatz zu versöhnen, die Versöhnung in ihrer höchsten Existenz, d. h. in den abstraktesten Extremen zu begreifen. Diese höchste Entzweiung ist der abstrakteste *Gegensatz von Denken und Sein;* und deren Versöhnung ist zu fassen.. Alle Philosophien von da an haben das Interesse dieser Einheit. Das Denken ist damit freier, und so verlassen wir jetzt seine Einheit mit der Theologie; es trennt sich von derselben, wie es auch bei den Griechen sich separiert hat von der Mythologie, der Volksreligion und erst am Ende, zur Zeit der Alexandriner, diese Formen wieder aufgesucht und die mythologischen Vorstellungen erfüllt hat mit der Form des Gedankens. Das Band bleibt aber deswegen schlechthin an sich. Denn Theologie ist durchaus nur das, was Philosophie ist; denn diese ist eben Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, sich dagegen zu sträuben, zu sagen, sie wolle nichts von Philosophie wissen, es seien Philosopheme, also auf der Seite liegen zu lassen. Sie hat es immer mit Gedanken zu tun, die sie mitbringt; und diese ihre subjektiven Vorstellungen, Gedanken, ihre Haus- und Privatmetaphysik sind dann die Reflexionen, Meinungen usf. der Zeit. Und es ist so häufig ein ganz ungebildetes Vorstellen, ein unkritisches Denken; es ist zwar mit der besonderen subjektiven Überzeugung verknüpft, und diese soll es bewähren als eigentümlich richtig; aber diese Gedanken, Vorstellungen, die das Urteil, Kriterium, das Entscheidende abgeben, diese allgemeinen Vorstellungen sind nichts, als was sich auf der Heerstraße findet, was auf der Oberfläche der Zeit umherschwimmt. Wenn so das Denken für sich auftritt, so trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erscheinung betrachten, wo beide noch in Einheit sind, – es ist Jakob Böhme.

Der Geist bewegt und befindet sich jetzt in seinem Eigentum;

dies ist teils die natürliche, endliche Welt, teils die innerliche, und diese ist zunächst das Christliche. Das Nächste, was zu betrachten ist, ist gleichsam der Geist, der Geist in seiner konkreten Welt als in seinem Eigentum, so die konkrete Weise des Erkennens.

Hiermit tritt denn erst eigentlich Philosophie wieder ein, Wahrheit als Wahrheit, im 16. und 17. Jahrhundert. Übrigens dieser Geist, nach außen gerissen, hatte sich in Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen, wurde sich in Vorstellungen, populären Gedanken und populärer sogenannter Philosophie bewußt. Das eigentliche Hervortreten der Philosophie ist, frei im Denken sich und die Natur zu fassen und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu denken, zu begreifen. Denn dies ist unser, Subjektivität; und sie als denkend unendlich frei, unabhängig, keine Autorität anerkennend. Die formelle Bildung des logischen Verstandes und den ungeheuren Stoff darin abzuschaffen war nötig mehr, als ihn zu erweitern. Die suchende Wissenschaft geht in die Breite und in die schlechte Unendlichkeit. – Das Prinzip der neueren Philosophie ist daher nicht unbefangenes Denken, sondern hat den Gegensatz des Denkens und der Natur vor sich. Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Diese kann erst wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraktion und Totalität gefaßt werden. Platon faßte sie als Band, Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Sein. Diese sind nicht unbefangen, d. h. mit dem Bewußtsein ihres Gegensatzes; dieser ist denkend zu überwinden, und dies heißt die Einheit begreifen.

Dies ist der Standpunkt des philosophischen Bewußtseins überhaupt, – aber der Weg, diese Einheit hervorzubringen, zu denken, zu begreifen, ein gedoppelter. Die Richtungen dieser Periode sind zweierlei: die Erfahrung ist die erste; die vom Denken, vom Innern ausgehende Philosophie die

zweite Richtung. Die Philosophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein realistisches und in ein idealistisches Philosophieren: d. h. in ein solches, welches die Objektivität und Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt, und in ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbständigkeit des Denkens ausgeht.

a) Philosophieren hieß jetzt oder hatte zu seiner Hauptbestimmung Selbstdenken und das Gegenwärtige Annehmen, als worin das Wahre läge und somit erkennbar wäre, – alles Spekulative jedesmal wieder verflachen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dies Gegenwärtige ist die daseiende, äußere Natur – und die geistige Tätigkeit, als politische Welt und als subjektive Tätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieser Voraussetzung anzufangen, aber nicht bei ihr stehenzubleiben in ihrer äußerlichen, sich vereinzelnden Wirklichkeit, sondern sie zum Allgemeinen zu führen.

α) Die Beobachtung jener ersten Richtung geht nun zuvörderst auf die physische Natur, aus deren Beobachtung man das Allgemeine, die Gesetze zieht und auf dieser Basis sein Wissen gründet. Dieser Weg der Erfahrung und Beobachtung hieß und heißt noch Philosophie, die Weise der endlichen Wissenschaften durch Beobachtung und Schließen, was noch jetzt *sciences exactes* heißt. Diesem eigenen Verstand war die Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philosophie insofern Weltweisheit hieß. Hier ist nun die Idee selbst in ihrer Unendlichkeit selbst nicht Gegenstand, nicht erkannt, sondern bestimmter Inhalt; dieser ist heraufgehoben ins Allgemeine, Gesetz, – das Allgemeine in seiner verständigen Bestimmtheit aufgenommen aus der Beobachtung (Kepler). Die natürliche Wissenschaft geht nur bis zur Stufe der Reflexion; und Philosophie wurden teils diese endlichen Wissenschaften genannt, wie Newtons *Principia philosophiae naturalis*, alles hieß *philosophia naturalis*, – Beobachten, Experimentalphysik. – In der scholastischen Philosophie war

dagegen dem Menschen das Auge ausgestochen gewesen, und was in jener Zeit von der Natur disputiert ist, ist von abstrusen Voraussetzungen ausgegangen.

β) Man beobachtete zweitens das Geistige, wie es in seiner Realisierung eine geistige Welt macht, indem es die Staaten bildet, um so aus der Erfahrung zu erforschen, was Recht der Individuen gegeneinander und gegen die Fürsten und der Staaten Recht gegen die Staaten sei. Früher salbten die Päpste die Könige, wie die im Alten Testament von Gott eingesetzt waren: der Zehnte war im Alten Testament geboten; die verbotenen Grade der Verwandtschaft bei Ehen nahmen sie aus den mosaischen Gesetzen: was den Königen recht und erlaubt sei, zeigten sie aus Sauls und Davids Geschichte, die Rechte der Priesterschaft aus Samuel. Kurz, so war das Alte Testament die Quelle aller staatsrechtlichen Grundsätze, und so werden noch jetzt in allen Bullen der Päpste ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann sich leicht vorstellen, wieviel Galimathias auf diese Weise zusammengebraut sei. Jetzt suchte man das Recht im Menschen selbst und in seiner Geschichte und stellte dar, was im Frieden und im Krieg als Recht gegolten hatte. Auf diese Weise verfaßte man Bücher, die im englischen Parlament noch immer häufig zitiert werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menschen, denen im Staate die Befriedigung werden solle und wie sie ihnen werden könne, um so aus dem Menschen selbst, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b) Die zweite Richtung geht vom Innern überhaupt aus. Die erste ist Realismus, die zweite Idealismus, – alles ist im Denken, der Geist ist selbst aller Inhalt. Hier ist die Idee selbst zum Gegenstand gemacht; d. h. sie denken und von ihr aus an das Bestimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geschöpft; oder auch es wird das Bestimmte aufgefaßt, aber es nicht nur auf das Allgemeine, sondern auf die Idee zurückgeführt. – Beide Richtungen begegnen sich aber, weil auch die Erfahrung aus

ihren Beobachtungen allgemeine Gesetze ableiten will, auf der andern Seite aber das Denken, von der abstrakten Allgemeinheit ausgehend, sich doch einen bestimmten Inhalt geben soll. Von England ist die Erfahrung ausgegangen, wie sie auch noch jetzt daselbst im höchsten Ansehen steht; Deutschland ging von der konkreten Idee, vom konkreten, gemüt- und geistvollen Innern aus; in Frankreich hat sich mehr die abstrakte Allgemeinheit geltend gemacht.

Zweitens: Fragen der jetzigen Philosophie, Gegensätze, *Inhalt*, der jetzt diese neuen Zeiten beschäftigt.

a) Dazu gehört ein Punkt, den wir schon im Mittelalter berührten, das Dasein Gottes aus dem Denken zu deduzieren. Wir haben Gott, den reinen Geist, – auf der andern Seite sein Sein; beide Seiten sollen durchs Denken als an und für sich seiende Einheit gefaßt werden. – Andere Interessen beziehen sich auf dieselben allgemeinen Bestimmungen: nämlich darauf, die Einheit des Gegensatzes zu erkennen, die innere Versöhnung auch in den gegenständlichen Interessen des Wissens hervorzubringen. Der härteste Gegensatz wird gefaßt als in *eine* Einheit gebunden. Die erste Form des Gegensatzes ist dle Idee Gottes und das Sein.

b) Die zweite Form ist das Gute und das Böse, – der Gegensatz des Positiven, Allgemeinen, Guten, und des Bösen, als des Fürsichseins des Willens gegen das Allgemeine. Der Ursprung des Bösen soll erkannt werden. Gott *ist*, allmächtig, weise, gut. Das Böse ist das schlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen; und zugleich ist er absolute Macht. Das Böse widerspricht so seiner Heiligkeit, Macht; diesen Widerspruch zu versöhnen wird versucht.

c) Die dritte Form des Gegensatzes ist der von der Freiheit des Menschen und Notwendigkeit. α) Das Individuum ist für sich berechtigt, bestimmt sich schlechthin aus sich, ist absoluter Anfang des Bestimmens. Im Ich, im Selbst ist ein schlechthin Entscheidendes; es ist nicht anderswoher, sondern nur in sich determiniert. Dieses ist im Widerspruch, daß Gott allein das absolut Bestimmende ist. Das wird als die

Präszienz Gottes gefaßt, die Vorsehung, wenn das zu Geschehende auch zukünftig ist. Was Gott weiß, das *ist* aber auch; sein Wissen ist nicht bloß subjektiv. Näher ist die Freiheit im Gegensatz dazu, daß Gott nur überhaupt das absolut Determinierende ist. β) Zweitens ist die menschliche Freiheit mit der Notwendigkeit als Naturbestimmtheit im Gegensatze. γ) Objektiv ist dieser Gegensatz der der Endursachen und wirkenden Ursachen, des Wirkens nach Notwendigkeit und des Wirkens nach Freiheit.

d) Viertens. Dieser Gegensatz der Freiheit des Menschen und der Naturnotwendigkeit (die äußere und innere Natur des Menschen ist seine Notwendigkeit gegen seine Freiheit, er ist abhängig von der Natur) hat auch die nähere Form der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe, *commercium animi cum corpore*; sie ist das Einfache, Ideelle, Freie, – jener das Vielfache, Leibliche, Materielle, Notwendige.

Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft; diese sind von ganz anderer Art als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist dieser, daß hier ein Bewußtsein ist über diesen Gegensatz, der in den wissenschaftlichen Gegenständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtsein gekommen war. Dieses Bewußtsein über den Gegensatz, Abfall ist der Hauptpunkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Diese Versöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zustande zu bringen. Die philosophischen Systeme sind also nichts anderes als Weisen dieser absoluten Einigkeit, so daß nur diese konkrete Einheit dieser Gegensätze das Wahre sei.

Drittens. Stufen im wissenschaftlichen Fortgange. Die zwei ersten Philosophien, die wir zu betrachten haben, sind Bacon und Jakob Böhme; das zweite ist Descartes und Spinoza, nebst Malebranche; das dritte Locke, Leibniz und Wolff, – dabei werden wir von den weiteren Gestaltungen

der schottischen und englischen und von denen der französischen Philosophie reden; endlich viertens von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling. Mit Cartesius fängt eigentlich die Philosophie der neueren Zeit, das abstrakte Denken erst an. Wir haben drei Hauptunterscheidungen:

a) Zuerst Ankündigung dieser Vereinigung, als Versuche, auf eigentümliche, noch nicht bestimmte, reine Weise; hier haben wir Bacon von Verulam und Jakob Böhme, den deutschen Theosophen. Bacon geht aus von Erfahrung und Induktion, Böhme von Gott (Pantheismus der Dreieinigkeit).

b) Metaphysische Vereinigung. Hier fängt erst die eigentliche Philosophie dieser Zeit an; sie fängt mit Cartesius an. α) Das ist der Standpunkt der Metaphysik. Der denkende Verstand versucht, die Vereinigung zustande zu bringen; er untersucht mit seinen reinen Denkbestimmungen. Spinoza, Locke und Leibniz haben wir zu betrachten; sie machen die Metaphysik aus. Descartes und Spinoza setzen Denken und Sein; Locke Erfahrung, metaphysische Idee, – behandelte den Gegensatz selbst. Leibniz' Monade ist Totalität der Weltanschauung. β) Zweitens haben wir bei ihnen den Untergang dieser Metaphysik zu betrachten: Skeptizismus gegen die Metaphysik als solche und gegen das Allgemeine des Empirismus.

c) Das dritte ist dieses, daß diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll, zum Bewußtsein kommt und zum Gegenstand wird. Diese Vereinigung ist das einzige Prinzip, Interesse. Als Prinzip hat die Vereinigung diese Gestalt des Verhältnisses des Erkennens zum Inhalte. Wie ist und kann das Denken identisch sein mit dem Gegenständlichen? Das Innere, dieser Metaphysik Zugrundeliegende ist für sich herausgehoben und zum Gegenstand geworden. Das befaßt die Kantische und neuere Philosophie in sich.

Viertens. In Rücksicht auf das äußerliche Geschichtliche des *Lebens* der Philosophen wird uns auffallen, daß auch diese Lebensumstände von jetzt an ganz anders aussehen als die

der Philosophen in der alten Zeit. Wir sahen dort die Philosophen als selbständige Individualitäten. Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zusammenhang eintreten. Das haben die Alten geleistet. In dieser Zeit hat die Philosophie den Stand des Individuums bestimmt. Es konnte sein, und es ist häufig gewesen, daß das Individuum auch als Philosoph gelebt hat, daß der innere Zweck, sein geistiges Leben auch die äußerlichen Verhältnisse bestimmt hat; es sind so plastische Individualitäten. Der Gegenstand ihres Erkennens war, das Universum denkend zu betrachten. Den äußerlichen Zusammenhang mit der Welt haben sie so ferner von sich gehalten, an einem Zusammenhang nicht teilgenommen, indem sie vieles etwa nicht billigten, – immer wenigstens ein Zusammenhang, der für sich fortgeht, für sich seine eigenen Gesetze, Weisen hat, von denen das Individuum abhängig ist und an dem das Individuum zugleich Anteil nimmt, um seine persönlichen Zwecke zu befriedigen, durch sie Ehre, Vermögen, Ansehen, Vornehmigkeit zu erlangen. Die Gegenwart, Verhältnisse des äußerlichen Lebens haben sie nicht interessiert; sie sind in der Idee geblieben. Sie ließen sich nicht in Dinge ein, die nicht das Interesse ihres Denkens waren. Sie haben eigentümliche Lebensart, als Privatleute; man kann sie mit den Mönchen vergleichen, sie entsagten zeitlichen Gütern. Sie haben sich selbständig, verhältnislos gehalten.

Im Mittelalter sind es vornehmlich Geistliche, Doktoren der Theologie, welche die Philosophie treiben. In der Übergangsperiode haben die Philosophen im Kampf, im inneren Kampf mit sich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältnissen sich gezeigt, haben sich auf wilde, unstete Weise im Leben herumgetrieben.

Anders ist das Verhältnis in der neueren Zeit; wir sehen nicht mehr philosophische Individuen, die Philosophen bilden nicht einen Stand. Wir sehen hier die Philosophen im ganzen mit dem Zusammenhang der Welt in irgendeiner

Tätigkeit, in einem gemeinschaftlichen Stande mit anderen im Staate; sie sind abhängig und in Verhältnis. Sie leben in bürgerlichen Verhältnissen oder im Staatsleben; oder sie sind auch wohl Privatpersonen, so daß der Privatstand sie ebensowenig von den anderen Verhältnissen isoliert. Dieser Unterschied liegt überhaupt darin, wie sich die äußerlichen Umstände gestaltet haben. In der neueren Zeit hat sich die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; Stände, Lebensweisen haben sich konstituiert. Wir sehen einen allgemeinen, verständigen Zusammenhang; und es gehört hierher die Versöhnung des weltlichen Prinzips mit sich selbst, so daß die weltlichen Verhältnisse auf naturgemäße, vernünftige Weise sich organisiert haben. Mit Erbauung der innerlichen Welt, der Religion, und der Versöhnung der äußerlichen Welt mit sich hat auch die Individualität ein anderes Verhältnis; es ist nicht die plastische Individualität der Alten. Dieser allgemeine, verständige Zusammenhang ist von solcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört und doch zugleich eine innere Welt sich erbauen kann. Das Äußerliche ist so mit sich versöhnt worden, daß Innerliches und Äußerliches zugleich selbständig und unabhängig stehen können und das Individuum in dem Falle ist, seine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlassen zu können, wogegen bei jenen plastischen Gestalten das Äußerliche nur ganz von dem Innern bestimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höheren Kraft des Innern des Individuums, kann dies das Äußerliche dem Zufall überlassen, – wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, es ist nicht der Mühe wert, seinen Verstand dazu anzustrengen; es kann das Äußerliche freilassen, es bestimmen lassen durch anderes, – durch die Ordnung, die in dem Kreise stattfindet, in welchem es sich befindet. Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs; sie enthält dieses, daß es für das Individuum schlechthin notwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußerlichen Existenz einzutreten. Es ist nur eine gemeinschaftliche Weise der Existenz in einem Stande mög-

lich; Spinoza macht Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit ist, daß jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern daß er sich auf den Zusammenhang mit anderen verläßt, – dieser gibt ihm sein Verdienst. Der Stand der Philosophen ist noch nicht wie die Mönche organisiert. Akademiker sind so etwas; und selbst solcher Stand – die Aufnahme ist etwas äußerlich Bestimmtes – sinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältnissen herab. Das Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu bleiben.

Erster Abschnitt

Bacon und Böhme

Zwei vollkommen disparate Individuen und Philosophien. – Baconische Philosophie heißt im allgemeinen Philosophieren, das sich auf Erfahrung, Beobachtung der äußerlichen oder geistigen Natur des Menschen in seinen Neigungen, Begierden, vernünftigen, rechtlichen Bestimmungen basiert. Beobachtungen werden zugrunde gelegt, daraus Schlüsse gezogen, und die allgemeinen Vorstellungen, Gesetze dieses Gebiets werden auf diese Weise gefunden. Dies erscheint zuerst in Bacon, aber nicht sehr ausgebildet, obgleich er zitiert wird als der Chef dieser Art und Weise, als der Heerführer der Erfahrungsphilosophen.

A. Bacon von Verulam

Dies Verlassen des jenseits liegenden Inhalts, der durch seine Form das Verdienst seiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbstbewußtsein, die Gewißheit seiner selbst, seiner Wirklichkeit ist, – das, was schon getan wurde, mit Bewußtsein ausgesprochen, sehen wir in Lord Bacon, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, diesem Heerführer aller Erfahrungsphilosophie, mit dessen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Er wurde 1561 zu London geboren; und da seine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern standen, so hat er, auch selber dazu gebildet, sich zuerst den Staatsgeschäften gewidmet und bedeutende Karriere gemacht. Sein Vater war Großsiegelbewahrer unter der Königin Elisabeth. Bacon zeigte früh große Talente; im Alter von 19 Jahren schrieb er schon eine Schrift über den Zustand von Europa (*De statu Europae*). Bacon schloß sich in seiner Jugend an den Grafen Essex, den Liebling Elisabeths, an, durch den er, der ein jüngerer Sohn des Hauses

war (seine älteren Brüder erhielten das väterliche Vermögen), unterstützt, bald in bessere Umstände geriet, höhergehoben wurde. Es wird ihm aber deswegen die größte Undankbarkeit gegen seinen Beschützer Schuld gegeben; und man wirft ihm vor, er habe sich von den Feinden des Grafen dazu verleiten lassen, ihn nach seinem Falle des Hochverrats beim Publikum anzuklagen, durch welche Treulosigkeit er seinen Ruhm befleckte.[1]

Unter Jakob I., dem er sich durch sein Werk *De augmentis scientiarum* empfahl, erhielt er die angesehensten englischen Staatsämter. Er machte reiche Heirat, verschwendete bald alles und erlaubte sich Intrigen und Ungerechtigkeiten. Er schloß sich an Buckingham an, wurde Großsiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. (Jakob war schwacher Mensch, Vater Karls I., der enthauptet wurde.) Bacon ließ sich aber in dieser Stellung die gröbste Bestechlichkeit zuschulden kommen. Dadurch zog er sich den Unwillen des Volks und der Großen zu, so daß er angeklagt und sein Prozeß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurteilt, sein Name aus der Liste der Pairs ausgestrichen, und er kam in den Tower. Im Prozesse und als er im Gefängnisse war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker, zu dem er verurteilt war, wieder entlassen, sein Prozeß vernichtet: aus dem noch größeren Hasse gegen das Ministerium Buckingham und den König, unter dessen Regierung er jene Ämter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu sein schien, weil er früher fiel und von seinem Mitgenossen Buckingham verlassen und verurteilt wurde; die ihn stürzten, haben sich durch Herrschen ebenso verhaßt gemacht, – dieser Umstand mehr als seine Unschuld milderten die Verachtung und den Haß gegen Bacon etwas. Aber er konnte weder bei sich selbst Selbstachtung noch

---

1 M: Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, S. 950–952; Brucker IV, 91–93

persönliche Achtung bei anderen, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, nie mehr wieder gewinnen. Er privatisierte nun, lebte in Armut, mußte den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften und starb 1626.

Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen für sich in einer Äußerlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; jetzt ist diese Absonderung weggefallen, die Philosophen sind nicht Mönche, sondern sind in Ämtern und verflochten in den Zustand der Gegenwart, – in die Welt und deren Gang und Verlauf; so wird nebenher philosophiert, – als ein Luxus und Überfluß.

Bacon wird immer noch als derjenige gepriesen, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung gewiesen; er wird an die Spitze des empirischen Weges des Wissens gestellt. Und in der Tat ist er eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben und Wirklichkeit zum Gegenstande zu haben, aber nicht die Vernunft, bestimmt ist. Bacon hat sich große Verdienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerscheinungen achtzugeben sei. Sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden konnte. Es ist Tendenz der Zeit und des englischen Räsonnements geworden, von Tatsachen auszugehen und danach zu urteilen. Indem er die Richtung ausgesprochen, so wird ihm zugeschrieben, als ob er dem Erkennen diese Richtung überhaupt gegeben habe.

Viele gebildete Männer haben über das, was für den Menschen Interesse hat, Staatsgeschäfte, Gemüt, Herz, äußerliche Natur usf., nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntnis gesprochen und gedacht. Auch Bacon war

ebenso ein Weltmann von Bildung, der in großen Verhältnissen, in Staatsgeschäften gelebt, praktisch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menschen, die Umstände, die Verhältnisse beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflektierende, wenn man will philosophierende Weltleute. – Nach dem Schluß seiner Laufbahn im Staate hat er sich jetzt ebenso an wissenschaftliche Tätigkeit gewendet und darum auf dieselbe Weise praktisch nach Nützlichkeit, nach konkreter Erfahrung und Einsicht die Wissenschaften betrachtet und behandelt. Es ist Betrachtung der Gegenwart und Geltendmachen und Geltenlassen, wie sie erscheint; das Existierende wird so mit offenen Augen angesehen und dies Anschauen geehrt und anerkannt. Es ist Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur, wenn sie sich denkend wendet zur Natur, Wahrheit in ihr zu finden, weil sie an sich harmonisch. Er hat gänzlich beiseite gelassen und verworfen die scholastische Weise, aus ganz entfernt liegenden Abstraktionen zu räsonieren, zu behaupten, zu philosophieren, – die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es ist die sinnliche Erscheinung, wie sie an den gebildeten Menschen kommt, wie dieser darüber reflektiert, die Nützlichkeit usf., was den Standpunkt ausmacht; die sinnliche Erscheinung gelten lassen und geltend machen ist dem Prinzip gemäß, – das Endliche, Weltliche als ein Endliches aufnehmen, d. i. auch in seinem sinnlichen Verhalten.

Bacon hat sich auf praktische Weise an die Wissenschaften gewendet, die Erscheinung reflektierend aufgefangen und darauf, als das Erste, Rücksicht genommen. Die Wissenschaften hat er zugleich methodisch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, sich nicht so bloß über die Wissenschaften ausgelassen, geäußert, wie ein vornehmer Herr absprechend, sondern er ist ins Genaue gegangen und hat eine Methode in Rücksicht des wissenschaftlichen Erkennens aufgestellt. Durch dies Methodische der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein ist er merkwürdig, – dadurch allein in die Geschichte der Wissenschaften und

der Philosophie aufzunehmen; und durch dies Prinzip des methodischen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf die Mängel der Wissenschaften sowohl ihrer Methode als ihrem Inhalt nach aufmerksam machte. Bacon gilt als Heerführer der Erfahrungsphilosophie; es wird sich immer auf ihn in diesem Sinne berufen. Er hat die allgemeinen Prinzipien der Verfahrungsart in diesem Erkennen aufgestellt.

Das Wissen aus Erfahrung, das Räsonnieren aus derselben, steht gegenüber dem Wissen aus dem Begriff, aus dem Spekulativen; und man faßt den Gegensatz wohl gar so scharf auf, daß das Wissen aus dem Begriff sich schäme der Erkenntnis aus der Erfahrung, wie sich dann diese auch wieder entgegenstelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Bacon kann man sagen, was Cicero von Sokrates sagt: er habe das Philosophieren in die weltlichen Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt (→Bd. 18, S. 445). Und insofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem Absoluten, vornehm tun gegen dies Erkennen; aber es ist für die Idee notwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen. Der Geist gibt sich Gegenwart, äußerliche Existenz; diese Existenz kennenlernen, das Weltwesen, wie es ist, das sinnliche Universum, sich als diesen, d. i. mit seiner erscheinenden, sinnlichen Ausbreitung, ist die eine Seite. Die andere Seite ist die Beziehung auf die Idee. Die Abstraktion an und für sich muß sich bestimmen, partikularisieren. Die Idee ist konkret, bestimmt sich in sich, hat Entwicklung; und das vollkommene Erkennen ist immer entwickelter. Erkennen hat in Rücksicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwicklung noch nicht so weit ist. Um diese Entwicklung ist es zu tun; und zu dieser Entwicklung, Bestimmung des Besonderen aus der Idee, dazu, daß die Erkenntnis des Universums, der Natur sich ausbilde, – dazu ist die Erkenntnis des Partikulären notwendig. Diese Partikularität

muß für sich ausgebildet werden; man muß die empirische Natur, die physische und die des Menschen, kennenlernen. Und es ist das Verdienst neuerer Zeit, dies befördert oder hervorgebracht zu haben; es ist höchst ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie ist nicht bloßes Beobachten, Hören, Fühlen usf., das Einzelne wahrnehmen, sondern geht wesentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Gesetze zu finden. Und indem sie diese hervorbringt, so trifft sie mit dem Boden des Begriffs zusammen, – erzeugt ein solches, was dem Boden der Idee, des Begriffs angehört; sie präpariert den empirischen Stoff für denselben, daß dieser dann ihn so zu Recht aufnehmen kann.

Die Idee, wenn die Wissenschaft fertig ist, muß von sich ausgehen, – die Wissenschaft fängt nicht mehr vom Empirischen an; aber daß die Wissenschaft fertig werde, zur Existenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Besonderen zum Allgemeinen: Tätigkeit als Aktion, Reaktion auf das Empirische, den gegebenen Stoff, – denselben umarbeiten. (Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus sich konstruiere, ist Rekonstruieren, wie die Empfindung in der Religion überhaupt.) Und ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten. Das Ganze der Idee in sich ist die vollendete Wissenschaft, und das Andere ist der Anfang, der Gang ihres Entstehens. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie selbst. In jeder Wissenschaft wird von Grundsätzen angefangen, diese sind im Anfang Resultate des Besonderen; ist die Wissenschaft aber fertig, so wird davon angefangen. So ist es auch bei der Philosophie; die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit sie zu ihrer Entwicklung, Bestimmung kommen könne. Z. B. daß die Geschichte der Philosophie der neueren Zeit vorhanden sein kann, dazu gehört die Geschichte der Philosophie im all-

gemeinen, der Gang der Philosophie durch soviel tausend Jahre; diesen langen Weg muß der Geist genommen haben, um diese Philosophie zu produzieren. Im Bewußtsein nimmt sie dann die Stellung an, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Äther sich zu ergehen, ohne Widerstand in diesem Medium sich zu entfalten, ohne Reaktion; aber ein anderes ist, diesen Äther und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre; Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Anderen. – Dies ist der Geist der Baconischen Philosophie.

1. Die Erfahrung nimmt Bacon als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens an, sodann ordnet er das Denken darüber. Bacon ist durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienst ist namentlich *erstens*, daß er in seiner Schrift *De augmentis scientiarum* eine systematische Enzyklopädie der Wissenschaften aufgestellt hat, – ein Entwurf, der bei seinen Zeitgenossen allerdings Aufsehen erregen mußte. Es ist wichtig, ein solches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Diese Enzyklopädie trägt eine allgemeine Einteilung der Wissenschaften vor; die Prinzipien der Einteilung sind nach den Unterschieden der geistigen Vermögen geordnet. Er teilt die Wissenschaften ein nach dem Gedächtnis, der Phantasie und der Vernunft: 1. Sachen des Gedächtnisses, 2. der Phantasie, 3. der Vernunft. So hat er dem Gedächtnis die Geschichte, der Phantasie die Poesie (Kunst) und der Vernunft endlich Philosophie zugeordnet.[2] Und nach der beliebten Weise des Einteilens werden dann diese weiter eingeteilt; darunter bringt er das Übrige, das ist unbefriedigend. Zur Geschichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetische, ekklesiastische Geschichte; Werke des Menschen:

---

2 M: *De augmentis scientiarum* II, c. 1 (1652), p. 108–110 (*Opera omnia*, Leipzig 1694, p. 43–44)

Geschichte, Literargeschichte; dann Werke der Natur usf.[3] Und er geht sie durch nach der Manier seiner Zeit, worin eine Hauptseite ist, daß etwas durch Beispiele, z. B. aus der Bibel plausibel gemacht wird. Wenn von Königen, Päpsten usf. die Rede ist, so muß Ahab, Salomo usf. herhalten. Wie z. B. damals in den Gesetzen, in den Ehegesetzen die jüdischen Formen galten, so sind auch in der Philosophie dergleichen noch gewesen. Es kommt auch in dieser Schrift Theologie vor, ebenso Magie. Es ist allgemeine Methodik der Erkenntnis und der Wissenschaften.

Die Einteilung der Wissenschaften ist das Unbedeutendste am Werke *De augmentis scientiarum.* Worin sein Wert gesetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, ist die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntnissen und Disziplinen vermißt wurde, hauptsächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig sei, wo scholastisch-aristotelische Begriffe vom Verstand ausgesponnen werden als Realitäten. – Dies Einteilen ist, wie es schon bei den Scholastikern und bei den Älteren gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wissenschaften, in welchen die Natur des Wissens unbekannt ist. Hier wird der Begriff der Wissenschaft vorausgeschickt, zu diesem Begriffe dann ein ihm fremdes Prinzip als Einteilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterschied des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft, da die wahre Teilung ist, daß der Begriff sich selbst entzweie, aus sich sich einteilt. Im Wissen ist freilich das Moment des Selbstbewußtseins; und das reale Selbstbewußtsein hat die Momente des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft an ihm. Aber diese Einteilung desselben eben ist es, die nicht aus dem Begriffe des Selbstbewußtseins genommen ist, sondern aus der Erfahrung, daß sich findet, daß es diese Vermögen habe.

---

3 M: ibid., c. 2, p. 111 (p. 44); c. 4, p. 123–124 (p. 49); c. 11, p. 145 bis 147 (p. 57–58)

2. Das *andere* ihn Auszeichnende ist nun eben dies, daß er weitläufig in seiner zweiten Schrift, seinem *Organon*, eine neue Methode über das Wissen geltend zu machen suchte; hier wird sein Name noch häufig mit Ruhm gepriesen. Seine Hauptbestimmungen sind, daß er polemisch gegen die bisherige scholastische Methode, durch Schließen zu wissen, aufgetreten ist, – gegen die syllogistischen Formen. Er nennt diese Methode *anticipationes naturae*. Man fängt von Voraussetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einer Abstraktion, einem scholastischen Abstraktum an und räsoniere weiter daraus, ohne auf das zu sehen, was in der Wirklichkeit vorhanden ist. So wurden von Gott und seiner Wirkungsweise in der Welt, Teufeln usf. Bibelstellen gebraucht (z. B. »Sonne stehe still«), um daraus gewisse Sätze, metaphysische Sätze, zu schließen, von denen aus man dann weitergegangen ist. Gegen dies apriorische Verfahren ist Bacons Polemik gerichtet gewesen; gegen diese Antizipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur.[4] Das Schließen verwirft er im allgemeinen. In der Tat ist auch dies aristotelische Schließen weder ein Erkennen durch sich selbst, seinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden, zugrunde gelegten Allgemeinen; – teils ist eben darum die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt ist nicht in Einheit mit der Form, diese Form daher an ihr selbst zufällig, – sie, für sich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt. Der Obersatz ist für sich seiender Inhalt; der Untersatz, ebenso Inhalt nicht durch sich, geht ins Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm selbst; die Form ist nicht der Inhalt. Es läßt sich ebensogut immer auch das Entgegengesetzte durch den Schluß hervorbringen; denn dieser Form ist es gleichgültig, welcher Inhalt zugrunde gelegt wird. »Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künste; durch Zufall sind viele Künste erfunden.«[5]

---

4 M: *Novum Organon* I, Aphor. 11–34 (Opera omnia, p. 280–282)
5 M: *De augmentis scientiarum* V, c. 2, p. 320–321 (p. 122–123)

Gegen dieses Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht den Begriff desselben (denn diesen hatte Bacon nicht), sondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, eiferte Bacon, – gegen das scholastische Schließen, das einen angenommenen Inhalt (Begriff) zugrunde legte, eiferte Bacon und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zugrunde gelegt wurde und nach der Induktion verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Versuche als Grundlage forderte, – und zeigte die Gegenstände auf, deren Untersuchung für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich wichtig sei usf. Daraus ergab sich dann das Schließen durch Induktion und Analogie.[6] – In der Tat war es nur diese Verwechslung des Inhalts, auf welche Bacon, ohne es zu wissen, in Wahrheit drang; denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf und nur den Schluß durch Induktion zuließ, so ohne Bewußtsein machte er teils selbst Schlüsse. (Die Induktion setzt er dem Syllogismus entgegen; diese Entgegensetzung ist aber formell, jede Induktion ist auch ein Schließen, was auch Aristoteles bekannt war. Aus einer Menge Dinge wird ein Allgemeines abgeleitet: Erster Satz: Diese Körper haben diese Eigenschaften; zweiter: Alle diese Körper gehören zu einer Klasse; also drittens hat diese Klasse diese Eigenschaften. Das ist vollständiger Schluß.) Teils alle diese Erfahrungshelden nach ihm, die das ins Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Versuchen und Erfahrungen die Sache selbst rein zu erhalten meinten, konnten es weder ohne Schlüsse noch ohne Begriffe machen und begriffen und schlossen um so schlechter, da sie meinten, sie haben nicht mit Begriffen zu tun, noch traten sie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntnis.

Es ist schon erinnert, wie wichtig es ist, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn

---

6 M: *Novum Organon* I, Aphor. 105, p. 313; *De augmentis scientiarum* V, c. 2, p. 326–327 (p. 124–125)

das Vernünftige muß gegenständliche Wahrheit haben. Die Versöhnung des Geistes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenseits, ein Dereinst sein, sondern jetzt und hier sich vollbringen. Dies Moment des Jetzt und Hier ist es, das dadurch überhaupt in das Selbstbewußtsein kommt. Die Erfahrungen, Versuche, Beobachtungen wissen aber nicht, was sie in Wahrheit tun, nämlich daß das einzige Interesse, das sie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtlose Gewißheit der Vernunft ist, sich in der Wirklichkeit selbst zu finden; und die Beobachtungen und Versuche laufen eben darauf hinaus, wenn sie richtig angestellt werden, daß nur der Begriff das Gegenständliche ist. Den Versuchen entflieht eben unter den Händen das sinnliche Einzelne und wird ein Allgemeines; das bekannteste Beispiel ist die positive und negative Elektrizität, insofern sie positiv und negativ ist. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker teilen, ist, daß sie glauben, sie halten sich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen dieser Wahrnehmungen sie metaphysizieren. Der Mensch bleibt nicht beim Einzelnen stehen und kann es nicht. Er sucht das Allgemeine; dieses sind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetste Gedankenform ist so die Kraft; man hat Kraft der Elektrizität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft ist Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritisch, bewußtlos geben sich die Empiriker also solchen Bestimmungen hin. Die Induktion hat den Sinn, daß Beobachtungen angestellt, Versuche gemacht werden, auf die Erfahrung gesehen und aus diesem die allgemeine Bestimmung abgeleitet wird.

3. Bacon gibt die *Gegenstände* an, mit denen sich vornehmlich die Philosophie beschäftigen solle. Diese Gegenstände kontrastieren sehr in Vergleich dessen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung schöpfen. »In der allgemeinen Skizze, die Bacon von dem gibt, was vornehmlich Gegenstand der philosophischen Untersuchung sein solle, befinden sich folgende Gegenstände, und wir wählen diejenigen her-

aus, auf welche er in seinen Werken vornehmlich dringt.« Unter diese Wissenschaften begreift er unter anderem auch »die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewissen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Veränderung der Züge, die Verwandlung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne.« Er spricht über das Goldmachen. Auch auf solche Gegenstände läßt er sich ein, und sucht die Aufmerksamkeit darauf zu richten, ob es nicht in bezug auf sie Mittel geben könne; in solchen Mächten soll man es weiterbringen. »Er beschwert sich, daß dergleichen Untersuchungen verlassen worden seien von solchen, die er bezeichnet als *ignavi regionum exploratores.* In seiner Naturhistorie gibt er förmliche Rezepte, Gold zu machen und viele Wunder zu verrichten.«[7] Bacon steht noch gar nicht auf dem verständigen Standpunkt der Naturbetrachtung; sondern er steht noch im gröbsten Aberglauben, falscher Magie usf.
Dies wird im ganzen in verständiger Weise vorgetragen, und er bleibt so in den Vorstellungen seiner Zeit. »Verwandlung der Metalle ist eine schwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen kennt und die ersten Samen der Metalle und ihre Niederschlagungsmittel, kann wahrscheinlich Gold nach vieler und scharfsinniger Anstrengung hervorbringen, – aber nicht durch ein paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Assimilation und des Ernährungsprozesses kennt, kann durch Bäder, Diät usf. sein Leben verlängern oder die Kraft der Jugend in einem gewissen Grade wiederherstellen.«[8] Es ist nicht so grell. Unter der Medizin spricht er von der *Malacissatio per exterius.*[9] Bei der *Cosmetica* in betreff der Schminke sagt er: Er wundere

7 M: *The Quarterly Review*, Vol. XVI, April 1817, p. 50–51; vgl. Bacon, *Silva silvarum sive historia naturalis* IV, Sect. 326–327 (p. 822–823)
8 M: *De augmentis scientiarum* III, c. 5, p. 245–246 (p. 95)
9 M: ibid. IV, c. 2, p. 293 (p. 112)

sich, daß solange auf die böse Gewohnheit des Schminkens (*pravam consuetudinem fucandi*) die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze nicht aufmerksam gewesen. »In der Bibel lesen wir wohl, daß die Jesabel sich zwar geschminkt habe, aber nicht die Esther und die Judith.«[10] Eine methodische, wissenschaftliche Betrachtung ist nicht vorhanden, sondern nur äußerliches Räsonnement eines Weltmannes überhaupt.

Ein Hauptzug bei ihm ist in Ansehung des Formellen der Betrachtung, daß er sagt, »die Naturphilosophie teile sich in zwei Teile: der erste besteht in der Betrachtung der Ursachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Ursachen, die zu untersuchen sind, unterscheidet er entweder die Endursache und die formelle Ursache oder anders materielle und wirkende Ursache; – jene gehören der Metaphysik, diese der Physik. Die letztere sieht er als einen Zweig der Philosophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem ersten steht. Die Untersuchung der ersteren zu befördern, ist Zweck seines *Organon*.«[11]

Eine Hauptbestimmung ist, daß sich Bacon gegen die teleologische Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endursachen gekehrt hat. Die finale Ursache zu erforschen, ist nutzlos, habe kein Interesse; die Betrachtung durch *causae efficientes* ist die Hauptsache. Zur Betrachtung nach Endursachen gehört z. B., daß die Ursache, warum wir Haare an den Augenlidern haben, sei, daß sie uns die Augen schützen; die Ursache[11a] des dicken Felles der Tiere, um Hitze und Kälte abzuhalten; der Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden; der Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme; daß Donner und Blitz Strafe Gottes seien oder die Erde fruchtbar machen; Murmeltiere in den Winterschlaf fallen, weil sie nichts finden zu

10 M: ibid., p. 294–295 (p. 113)

11 M: *The Quarterly Review*, Vol. XVI, April 1817, p. 51–52; vgl. *De augmentis scientiarum* III, c. 3–4, p. 200–206 (p. 78–80); *Novum Organon* II, Aphor. 2

11 a W: »die Betrachtung«

fressen; die Schnecke ein Haus hat, um gesichert zu sein gegen Angriffe; die Biene einen Stachel hat. Nach ihm sind unzählige Ausführungen gemacht. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird herausgekehrt; – wenn Sonne oder Mond immer schienen, könnte die Polizei viel Geld sparen, wofür man ganze Monate essen und trinken könnte. Es ist richtig, daß sich Bacon solcher Betrachtung entgegensetzte, weil der Zweck hier äußerlich ist. Er verwies diese Betrachtung nach Zwecken aus der Physik, der nur die Betrachtung der Ursachen angehöre. Er sagt, daß beide Arten von Betrachtung nebeneinander bestehen könnten.[12] Die Betrachtung nach Endursachen bezieht sich auf äußerliche Zweckmäßigkeit, wie Kant dies auch gut unterschieden hat. In der Tat ist aber der innere Zweck dagegen der innere Begriff der Sache selbst, wie wir dies schon früher bei Aristoteles sahen. Das Organische ist Zweck, hat innere Zweckmäßigkeit, und so sind die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegeneinander. Die Zwecke aber als äußerliche Zwecke sind diesem heterogen, haben nicht ihren Zusammenhang mit dem Gegenstand, der betrachtet wird.

Aber der Begriff der Natur ist nicht an ihr selbst, so daß der Zweck an ihr selbst ist, sondern der Begriff als Zweckmäßigkeit ist ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an sich selbst nicht so, daß wir sie eben zu respektieren hätten, wie der einzelne Mensch Zweck an ihm selbst und deswegen zu respektieren ist. Der einzelne Mensch als einzelner ist nur zu respektieren für den Einzelnen als solchen, nicht fürs Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu respektieren; sondern dieser, obgleich Zweck an sich, hört nicht auf, relativ zu sein. Er ist nicht dieser als sich ausschließend, entgegensetzend, sondern Zweck an sich, eben daß sein Wesen der Begriff, Allgemeinheit ist. Der Zweck des Tiers an sich als einzelnen ist *seine* Selbsterhaltung; aber

12 M: *De augmentis scientiarum* III, c. 4, p. 237, 239 (p. 92)

sein wahrer Zweck an sich ist die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, sich zu erhalten; sondern die Selbsterhaltung seiner Einzelheit ist das Gegenteil, Aufheben seiner selbst, Produktion der Gattung. – Bacon trennt das Allgemeine, Prinzip, und die wirkende Ursache, verweist jene aus der Physik in die Metaphysik; oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, sondern nur als Notwendigkeit, d. h. das Allgemeine, das sich in dem Gegensatze seiner Momente darstellt, nicht sie in der Einheit verbunden hat, – Begreifen eines Bestimmten aus einem anderen Bestimmten ins Unendliche, nicht beide aus ihrem Begriffe.

Das Forschen nach der wirkenden Ursache hat Bacon allgemeiner gemacht, eine Betrachtung, die sehr viel gewirkt. Und diese Ansicht – insofern sie dem gedankenlosen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den germanischen Völkern an Fürchterlichkeit und Absurdität den der alten Welt weit hinter sich zurückgelassen hat – hat eben das Verdienst, das wir bei der epikureischen Philosophie gegen die abergläubischen Stoiker und den Aberglauben überhaupt sahen: der irgendein vorgestelltes Wesen zur Ursache macht (ein Jenseits, das selbst auf eine sinnliche Weise sein und als Ursache wirken soll) oder auch zwei sinnliche Dinge aufeinander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Diese Polemik Bacons gegen Gespenster, Astrologie, Magie usf.[13] kann nun freilich eben nicht für Philosophie angesehen werden wie seine anderen Gedanken; aber es ist dies wenigstens ein Verdienst für die Bildung.

Auf die formellen Ursachen, die Formen der Dinge, soll man seine Aufmerksamkeit richten.[14] »Aber herauszubringen, was er unter formellen Ursachen versteht, ist schwer; was diese Formen seien, darüber ist Bacon sich nicht klar geworden.«[15] Man kann meinen, er habe die immanenten Bestimmtheiten

13 M: ibid. I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, p. 211–213 (p. 82–83); *Novum Organon* I, Aphor. 85, p. 304

14 M: *De augmentis scientiarum* III, c. 4, p. 231–234 (p. 89–90)

15 M: *The Quarterly Review*, Vol. XVI, April 1817, p. 52

der Dinge, die Gesetze darunter verstanden. Diese allgemeinen Bestimmungen nennt er nun *formas* und dringt darauf, daß diese Formen erfunden und erkannt werden; und sie sind nichts anderes als die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen, Gesetze. Er sagt: »Obgleich in der Natur nichts wahrhaft existiert als individuelle Körper, welche individuelle Akte von sich geben, so geschieht doch ihre Wirksamkeit nach einem Gesetz, und es ist in der Wissenschaft ihr Gesetz und das Erkennen und die Auslegung des Gesetzes als die Grundlage anzusehen, sowohl für das Wissen als auch für die Tätigkeit. Die Paragraphen dieses Gesetzes sind es, was wir unter den Formen der Dinge erkennen.« »Wer die Formen erkennt, umfaßt die Natur in der ungleichartigst scheinenden Materie.«[16] Dies geht er weitläufig durch und führt darüber viele Beispiele an, z. B. die Wärme. »Der Geist muß von den Unterschieden zu den Gattungen steigen. Sonnenwärme und Feuerwärme sind heterogen (*heterogenei*). Wir sehen, daß bei der Sonnenwärme Trauben reifen. Um aber zu sehen, ob die Sonnenwärme spezifisch sei, beobachten wir auch andere Wärme und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; so ist also die Sonnenwärme nicht spezifisch.«[17]

»›Die Physik leitet (*directs*) uns durch enge, rauhe Pfade, indem sie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. – Aber wer eine *Form* versteht, kennt die letzte Möglichkeit, diese Natur zu *superinduzieren* auf (*upon*) alle Arten von Gegenständen‹: d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen«, d. h. aus Gold Silber zu machen, »und alle diese Wunder zu verrichten, auf welche die Alchimisten Ansprüche machen. Der Irrtum von diesen besteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantastische Weise dies zu erlangen«; die wirkliche Weise ist, diese Formen zu erkennen. »Die formalen Ursachen (*formal*

16 M: *Novum Organon* II, Aphor. 2, 3, p. 325–326
17 M: ibid. II, Aphor. 35, p. 366

causes) und die logischen Regeln, sie kennenzulernen, sind der Gegenstand der *Instauratio magna* und des *Novum Organon.*«[18] Es sind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen.

Bacon ist in großen Lebensverhältnissen gewesen, hat so die Verdorbenheit der Menschen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit seines Charakters war er Mann von Geist, klarblickend, hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken, Begriffen zu räsonieren. Weltkenntnis besaß er in hohem Grade: »Reiche Imagination, einen mächtigen Witz und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über diesen interessantesten aller Gegenstände, gewöhnlich genannt *Welt*. Das letztere scheint uns die charakteristische Eigenschaft Bacons gewesen zu sein. Die *Menschen* hatte er viel mehr als die *Sachen* studiert, – die Irrtümer der Philosophen viel mehr als die Irrtümer der Philosophie. In der Tat, er liebte das *abstrakte Räsonnement* nicht«; abstraktes Räsonnement, was zum Philosophieren gehört, findet man am wenigsten bei ihm. »Seine Schriften sind jedoch voll der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anstrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu fassen.« Daher wird er oft zum Motto genommen. »Seine Urteile sind meist *ex cathedra* gegeben; oder wenn er versucht, sie zu erläutern, so ist es durch Gleichnisse und Erklärung (*illustration*) und scharfsinnige Beobachtungen mehr als durch direkte und angemessene Argumentation. – *Allgemeines Räsonnement* ist eine wesentliche Eigenschaft zum Philosophieren; sein Mangel ist auffallend in Bacons philosophischen Schriften.«[19] Seine praktischen Schriften sind besonders interessant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet.

Es bedarf für eine Manier eines Namens, – eines Mannes, der als Führer, Autorität und Urheber genannt werde: so

18 M: *The Quarterly Review*, Vol. XVI, April 1817, p. 52; *De augmentis scientiarum* III, c. 4, p. 236 (p. 91)

19 M: *The Quarterly Review*, Vol. XVI, April 1817, p. 53

Bacons für das experimentierende Philosophieren, – eine allgemeine Richtung der Zeit.[20]
Dies ist, was von Bacon anzuführen war. – Bei Locke soll noch mehr von diesem empirischen Verfahren der Engländer die Rede sein.

B. Jakob Böhme

Das andere Extrem ist der *theosophus teutonicus*[1] *Böhme,* er steht gerade im Entgegengesetzten; *philosophia teutonica,* – so hieß schon früher Mystizismus.[2] Von diesem englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, sinnlichen Philosophierens, wollen wir zum *philosopho teutonico,* wie er genannt wurde, zum deutschen Schuster aus der Lausitz gehen; wir haben uns seiner nicht zu schämen. Dieser Jakob Böhme, lange vergessen und als ein pietistischer Schwärmer verschrien, ist erst in neueren Zeiten wieder zu Ehren gekommen; Leibniz ehrte ihn. Durch die Aufklärung ist sein Publikum sehr beschränkt worden; in neueren Zeiten ist seine Tiefe wieder anerkannt worden. Es ist gewiß, daß er jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererseits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen. Ihn als Schwärmer zu qualifizieren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philosophen so qualifizieren, selbst den Epikur und Bacon; denn sie selbst haben dafür gehalten, daß der Mensch noch in etwas anderem seine Wahrheit habe als im Essen und Trinken und in dem verständigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns oder sonstiger Stands- und Amtsgeschäfte. – Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen er erhoben worden, so dankt er diese besonders seiner Form der Anschauung und des Gefühls; denn Anschauung und inneres

20 M: *De augmentis scientiarum* V, c. 4, p. 358 (p. 137)
1 M: *Jakob Böhmes Leben und Schriften* (nach seinen Werken, Hamburg 1715.) V, § 2, S. 54
2 M: ebd. I, § 57, S. 27–28

Fühlen, Beten und Sehnen und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen sind zum Teil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten. Aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann und auch *ist*, wie es an sich ist. Von dieser Seite aber ist er vollkommen Barbar, – ein Mann, der bei seiner rohen Darstellung ein konkretes, tiefes Herz besitzt. Weil er keine Methode und Ordnung besitzt, so ist es schwer, eine Vorstellung von seiner Philosophie zu geben.

Jakob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz 1575 von armen Eltern geboren, war in seiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete. Vor seinen Werken (in Amsterdam und Hamburg) ist *Lebensbeschreibung* enthalten, nach seiner Erzählung von einem Geistlichen verfaßt, der ihn persönlich kannte. – Seine Werke sind besonders von Holländern aufgesucht und daher die meisten Ausgaben in Holland gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt. – Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tieferen Erkenntnis gelangt ist. Im Luthertum ist er erzogen und darin stets geblieben. In seinem Leben kommen mehrere Regungen vor, die er gehabt hat. Er erzählt von sich, daß er als Hirt schon wunderbare Erscheinungen hatte. Die erste wunderbare Erweckung hatte er beim Viehhüten; hier schon hatte er in einem Gesträuch eine Höhle und Bütte Geldes gesehen. Durch diesen Glanz erschrocken, ist er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat sie hernach nicht mehr gefunden.[3] In der Folge wurde er dann zu einem Schuster in die Lehre gegeben. Vorzüglich auf der Wanderschaft »ist er durch den Spruch (Luk. 11, 13): ›Der Vater im Himmel will den Heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten‹, in sich selber erwecket, daß er, um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt seines Geistes inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopfet, bis er, damals bei seinem

3 M: ebd. I, § 2–4, S. 3–4; VI, § 3–6, S. 81–85

Meister auf der Wanderschaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiste nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen versetzet und also seiner Bitte gewähret worden; alwo er (seiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden.« Sein Meister hat ihn fortgeschickt: er könne solchen »Hauspropheten« nicht bei sich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meister und verheiratet. – Später, »Anno 1600, im 25. Jahre seines Alters«, ging ihm »zum andernmal« das Licht auf, in einem zweiten Gesicht der Art. Er erzählt nämlich: Er sah ein blankgescheuertes zinnernes Gerät im Zimmer; und »durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins« dieses Metalls ward er (zu einer Beschauung und Entrückung seines astralischen Geistes) »in den Mittelpunkt der geheimen Natur« und in das Licht des göttlichen Wesens »eingeführt. Er ging vor das Tor, um sich diese Phantasie aus dem Hirne zu schlagen, ins Grüne, und hat doch nichtsdestoweniger solchen empfangenen Blick in sich je länger je mehr und klarer empfunden; also daß er, vermittels der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Buch *De signatura rerum* dieser ihm eingedrückte Grund genugsam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überschüttet, Gott gedanket und ruhig an sein Hauswesen gegangen.«[4] Er schrieb dann später mehrere Schriften. In Görlitz hat er sein Handwerk getrieben und ist Schuhmacher geblieben und ist daselbst 1624 als Schuhmachermeister gestorben.

Seine erste Schrift ist die *Aurora oder Morgenröte im Aufgange*, der dann viele folgten; *Von den drei Prinzipien* und eine andere, *Vom dreifachen Leben des Menschen*, sind von seinen merkwürdigsten, – außer diesen noch mehrere andere.

---

4 M: ebd. I, § 6–7, S. 5; 10–11, S. 7–8

Welche Schriften er sonst gelesen hat, ist nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in seinen Schriften beweisen, daß er viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchimistische Schriften, zum Teil wohl des Theophrastus *Paracelsus* Bombastus von Hohenheim, – eines Philosophen ähnlichen Kalibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüts des Böhme. Die Ausdrücke in seinen Werken zeigen dies; der göttliche Salitter, Markurius usf. sagt er auf barbarische Weise. Die Bibel hat er immer gelesen. Er ist von den Geistlichen vielfältig verfolgt, hat jedoch in Deutschland weniger Aufsehen erregt als in Holland und in England, wo seine Schriften vielfach aufgelegt worden sind. Er ist genannt worden der *philosophus teutonicus*[5]; und in der Tat ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigentümlichen Charakter hervorgetreten. Es ist uns wunderbar zumute beim Lesen seiner Werke; und man muß mit seinen Ideen vertraut sein, um in dieser höchst verworrenen Weise das Wahrhafte zu finden.

Jakob Böhme ist der erste deutsche Philosoph; der Inhalt seines *Philosophierens* ist echt deutsch. Was Böhme auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Prinzip, die Intellektualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen und in seinem Selbstbewußtsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war. Die allgemeine Idee Böhmes zeigt sich einerseits tief und gründlich; er kommt andererseits aber, bei allem Bedürfnis und Ringen nach Bestimmung und Unterscheidung in der Entwicklung seiner göttlichen Anschauungen des Universums, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es ist kein systematischer Zusammenhang, die größte Verworrenheit in der Abscheidung, – selbst in seiner Tabelle, wo I. II. III. genommen[6]:

---

5 M: ebd. I, § 12–17, S. 8–11; VII, § 7–8, S. 85–87

6 M: *Theosophische Sendbriefe*, 47. Brief (*Werke*, Hamburg 1715), S. 3879

I.

Was Gott außer Natur und Kreatur sei

II.

Schiedlichkeit:	Mysterium	Das I. Principium:
Gott in Liebe	magnum	Gott in Zorn

III.

Gott in Zorn und Liebe

Es ist kein bestimmtes Auseinanderhalten, – nur ein Ringen; bald sind diese, bald jene Unterschiede gesetzt; sie laufen wieder durcheinander, – so auch abgerissen.

Die Art und Weise seiner Darstellung muß barbarisch genannt werden. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des absoluten Wesens ins Gemüt legt, ebenso alle Begriffe schaute er in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, – statt Begriffsbestimmungen gewaltsam natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen. Z. B. Schwefel, Markurius und dergleichen ist bei ihm nicht das Ding, das wir so heißen, sondern sein Wesen; oder der Begriff hat diese Form der Wirklichkeit. Er steht im tiefsten Interesse der Idee, kämpft sich damit herum. Die spekulative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um sich selbst zu fassen, wesentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann diese Einheit, in deren Mittelpunkt sein Geist steht, gefaßt werden; und gerade die Form des Gedankens ist es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, sind keine Gedankenbestimmungen. Es sind sinnliche Bestimmungen einerseits: so Qualitäten – herb, süß, bitter, grimmig; Empfindungen – Zorn, Liebe; Tinktur, Blitz, Essenz, Salitter, Markurius. Diese sinnlichen Formen behalten bei ihm nicht eigentümliche sinnliche Bedeutung; er gebraucht sie zu Gedankenbestimmungen. Es erhellt dann sogleich, wie die Darstellung gewaltsam erscheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig ist. Es sieht also kraus aus, wenn man von Bitterkeit Gottes, Schrack, Blitz liest; man muß die Idee vorher haben, ahnt sie freilich.

Das Andere ist dann, daß er als Form der Idee die christliche Form gebraucht; die sinnliche Weise und die Weise der vorstellenden Religion, sinnliche Bilder und Vorstellungen, bringt er ineinander. Es ist barbarisch einerseits, andererseits ebenso diese Gegenwärtigkeit, in allem aus seiner Wirklichkeit, aus seinem Gemüte zu sprechen, – was im Himmel vorgeht, bei sich und herum in sich zu haben. Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den Heiligen Geist nicht minder zu Spießbürgern seinesgleichen vorgestellt hat als die Engel und die Erzväter, nicht als vergangene, historische genommen, so Böhme.

Dem Glauben hat der Geist Wahrheit, aber in seiner Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit seiner selbst. Daß der Gegenstand des Christentums die Wahrheit, der Geist ist, haben wir gesehen; sie ist dem Glauben als unmittelbare Wahrheit. Er hat sie, aber bewußtlos, ohne Wissen, ohne sie als sein Selbstbewußtsein zu wissen; und weil im Selbstbewußtsein das Denken, der Begriff wesentlich ist – die Einheit der Entgegengesetzten bei Bruno –, so fehlt dem Glauben vorzüglich diese Einheit. Seine Momente fallen als besondere Gestalten auseinander, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott *ist* und *auch* der Teufel, beide für sich. Gott ist das absolute Wesen. Aber welches absolute Wesen ist dies, das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Böhme ist einesteils darauf gerichtet, die Seele des Menschen zum Leben zu führen, in ihr selbst das göttliche Leben hervorzubringen, den Streit und Kampf in ihr selbst anzuschauen und zu ihrer Arbeit und Bemühen zu machen und dann eben in Ansehung dieses Inhalts es herauszukriegen, wie das Böse im Guten oder den Teufel aus Gott zu begreifen, – eine Frage der jetzigen Zeit. Weil er aber den Begriff nicht hat, so stellt sich dies als fürchterlicher, schmerzhafter Kampf vor; man hat das Gefühl des Ringens. Es ist eine barbarische Form der Darstellung und des Ausdrucks, – ein Kampf seines Gemüts, Bewußtseins mit der Sprache; und der

Inhalt des Kampfes ist die tiefste Idee, die die absolutesten Gegensätze zu vereinigen aufzeigt. (Die Gestalt, die ihm zunächstliegt, ist Christus und die Dreieinigkeit und dann die chemischen Formen von Merkur, Salitter, Schwefel, Herbes, Saures usf.) Wir sehen in ihm das Ringen, diese Entgegengesetzten in eins zu bringen und sie zu binden, – nicht für die denkende Vernunft; es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Innern, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und Form so weit auseinanderliegt. In seinem starken Geiste bringt er beides zusammen und zerbricht darin alle diese Bedeutung, – die Gestalt der Wirklichkeit, die beides hat. Zugleich aber, weil er diese Bewegung, dies Wesen des Geistes in ihm selbst, so im Innern auffaßt, so nähert sich die Bestimmung der Momente mehr der Form des Selbstbewußtseins, dem Gestaltlosen, dem Begriffe. Wenn man es zusammenfassen will, so hat er gerungen, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen.

So roh und barbarisch es einerseits ist und sosehr man es nicht aushalten kann, anhaltend ihn zu lesen und die Gedanken festzuhalten (es geht immer der Kopf herum von Qualitäten, Geistern, Engeln), so hat dies derbe Gemüt doch eigentlich in der Tat eine ungeheure barbarische Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen. Im Hintergrunde ist der spekulativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung kommt. Man muß systematische Darstellung bei ihm nicht erwarten, noch wahrhafte Herüberführung ins Einzelne. Er bleibt auch nicht bei *einer* Form, sondern wirft sich in mehrere Formen herum, weil weder die sinnliche noch die religiöse genügen kann. Populäre, derbe Weise der Vorstellung, vollkommene Parrhesie kommt vor, die uns gemein erscheint. Mit dem Teufel hat er viel zu tun; er redet ihn oft an. »Komm her«, sagt er[7], »du Schwarzhans. Was willtu? Ich will dir ein Rezept verschrei-

7 M: *Trostschrift von vier Complexionen*, § 43–63, S. 1602–1607

ben.« Wie Prospero bei Shakespeare – im *Sturm* (I,2) – Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn 1000 Jahre darin einzuklemmen, so ist Böhmes großer Geist in harte knorrige Eiche des Sinnlichen, – in knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt. Er kann nicht zur freien Darstellung der Idee kommen. In der Idee Gottes auch das Negative zu fassen, ihn als absolut zu begreifen, – dies ist der Kampf, der so fürchterlich aussieht, weil er in der Gedankenbildung noch so weit zurück ist. Die eine Seite ist die ganz rohe und barbarische Darstellung, andererseits erkennt man das deutsche, tiefe Gemüt, das mit dem Innersten verkehrt und darin seine Macht, seine Kraft exerziert.

Ich will die Hauptideen Böhmes kurz angeben, dann einzelne Stellen und Formen, in die er sich herumwirft; er wiederholt sich daher so häufig. Die Formen der Hauptvorstellungen sind indessen wieder sehr verschieden allenthalben, und man würde sich täuschen in seiner Arbeit, wenn man es unternehmen wollte, eine konsequente Darstellung und Entwicklung seiner Vorstellungen zu geben, besonders insofern sie weiter hinausgehen. Von den Gedanken Jakob Böhmes läßt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Ausdrucks, die Form desselben anzunehmen; denn anders läßt sichs nicht ausdrücken, – die Form ist wesentlich nicht Begriff mehr.

Die Grundidee bei ihm ist das Streben, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, – die absolute göttliche Einheit und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott. Sein Haupt-, ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch alles hindurchgeht, ist, im Allgemeinen die heilige Dreifaltigkeit, – in allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung; so daß sie das allgemeine Prinzip ist, in welchem und durch welches alles ist, und zwar so, daß alle Dinge nur diese Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als reale, – die absolute Idee. Alles wird als diese Trinität erkannt. Alles, was *ist*, ist nur diese Dreiheit; diese Dreiheit

ist alles.[8] Die Darstellung ist bald trüber, bald lichter. Das Weitere ist dann die Explikation der Dreieinigkeit; und die Formen, die er gebraucht, den Unterschied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen, sind verschieden.

In der *Aurora,* der »Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie«, gibt er Einteilung, stellt diese Wissenschaften nebeneinander. »1. Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sei und wie im Wesen Gottes die Natur, Sterne und *Elementa* beschaffen sind und woher alle Ding seinen Ursprung hat, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, dazu Himmel und Hölle und alles, was kreatürlich ist, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntnis des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes.«[9]

»2. Durch die Astrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sterne und Elemente, wie daraus alle Kreaturen sind herkommen, wie Böses und Gutes durch sie gewirket wird in Menschen und Tieren«[10], – keine klare Bestimmung, sondern mehr ein Übergang.

»3. Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche Christi, wie dasselbe sei beschaffen, wie es der Höllen Reich sei entgegengesetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet.«[11]

Ein Hauptgedanke Böhmes ist, daß das Universum *ein* göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen ist; – näher, daß aus dem einen Wesen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften leuchtet: die innere Einheit dieses Lichts mit der Substanz der Kräfte ist der Geist.

1. Das *Erste* ist *Gott der Vater;* dies Erste ist zugleich unter-

---

8 M: *Von Christi Testament der heiligen Taufe* II, 1, § 4–5, S. 2653–2654

9 M: *Morgenröte im Aufgang*, Vorrede, § 84, S. 18

10 M: ebd., § 85

11 M: ebd., § 88, S. 18

schieden in sich und ist die Einheit dieser beiden. »Gott ist alles«, sagt er, »er ist Finsternis und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe. – Es ist ein ewiges *Contrarium* zwischen Finsternis und Licht: keines ergreifet das ander und ist keines das andere und ist doch nur ein *einiges Wesen*, aber mit der Qual unterschieden« (Qual ist Quelle, Qualität; mit der Qual ist das ausgedrückt, was absolute Negativität heißt, das sich auf sich beziehende Negative, die absolute Affirmation darum), »auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur ein Principium scheidet das, daß eines im andern als ein Nichts ist, *und ist doch*, – aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar.«[12] Um diesen Punkt dreht sich nun das ganze Bemühen Böhmes und die Einheit der absolut Verschiedenen. Das Prinzip des Begriffs ist in Böhme durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen. Jenes Einige, sagt er, ist aber unterschieden durch die Qual; d. h. Qual ist eben die selbstbewußte, gefühlte Negativität. Es kommt alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegengesetztes ist. So die Qual ist diese innere Zerrissenheit; aber sie ist das Einfache. Davon leitet er ab Quellen, – ein gutes Wortspiel; die Qual, diese Negativität geht fort in Lebendigkeit, Tätigkeit, und so setzt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zusammen.[13] Die absolute Identität der Unterschiede ist durchaus bei ihm vorhanden.

a) So stellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst teilende Einheit des Entgegengesetzten. Gott der Vater ist also das Erste. Aber eine ganz bestimmte Unterscheidung muß man da nicht erwarten. Das Erste, Eine hat zugleich eine sehr natürliche Weise, die Weise des natürlichen Seins. So spricht er von der einfachen Essenz;

12 M: *Von wahrer Gelassenheit*, Kap. 2, § 9–10, S. 1673
13 M: *Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens*, Kap. 10, § 42, S. 470

Gott ist einfache Essenz, wie bei Proklos. Diese einfache Essenz nennt er das Verborgene, bestimmt es darum auch als das *Temperamentum*, dieselbe Einheit Verschiedener, – alles ist darin temperiert.[14] Wir sehen es ihn auch den großen *Salitter* – bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur –, auch Salniter nennen.[15] Wenn er, als von etwas Bekanntem, von diesem großen Salitter schwatzt, so weiß man nicht sogleich, was dies sein soll. Aber es ist eine schustermäßige Radebrechung des Worts *sal nitri*, Salpeter – Salniter noch im Österreichischen –, d. h. also eben noch das *neutrale* und in Wahrheit allgemeine Wesen. Das ist der göttliche *Pomp*: in Gott ist eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächse usf. »In der göttlichen Pomp sind fürnemlich zwei Dinge zu betrachten: der Salitter oder die göttlichen Kräfte, er gebäret sich alle Frucht; und der Markurius oder Schall«[16], – die Qualität, Hitze, Ton. Dieser große Salitter ist nun das verborgene, nicht geoffenbarte Wesen, wie die neuplatonische Einheit ohne Wissen von ihr selbst, – ebenso verborgen, unerkannt.

b) Diese Substanz ist nun Gott der Vater, – diese erste Einheit; sie enthält alle *Kräfte*, Qualitäten als noch nicht geschieden. Dieser Salitter erscheint dann auch als der *Leib Gottes*, der alle Qualitäten, Kräfte in sich faßt. »So man das ganze *Curriculum* oder den ganzen Umzirk der Sterne betrachtet, so findet sichs bald, daß dasselbe sei die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden sind und darinnen alle Dinge stehen und leben und dadurch sich alles beweget; und alle Dinge sind aus denselben Kräften gemacht und bleiben darinnen ewiglich.« So sagt man, Gott ist die Realität aller Realitäten. Er sagt: »Du mußt aber deinen Sinn allhier im Geist erheben und betrachten, wie die

14 M: *Von der Gnadenwahl*, Kap. 1, § 3–10, S. 2408–2410; Kap. 2, § 9, S. 2418; § 19–20, S. 2420; *Schlüssel der vornehmsten Punkte und Wörter*, § 2, S. 3668; § 145–146, S. 3696–3697

15 M: *Morgenröte*, Kap. 4, § 9–11, S. 49–50; Kap. 11, § 47, S. 126–127, usf.

16 M: cbd., § 12–21, S. 50–51

ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, dazu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und alles, was darinnen ist und über dem Himmel, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sterne sind die *Quelladern* in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt.«[17]

»Nicht mußt du denken, daß in dem *Corpus* der Sterne sei die ganze triumphierende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. – Aber dies ist nicht also zu verstehen, daß Er gar nicht sei in dem *Corpus* der Sterne und in dieser Welt.«[18] Dieses Ganze ist die allgemeine Kraft überhaupt: sie existiert als *eine* Einheit als Gott Vater, kreatürlich existiert sie als Totalität der Sterne. Es ist der ganze Gott, der sich in soviel Wesen kreatürlich gemacht hat; im Vater, als dem Reservoir, sind die Kräfte in Einem.

»Allhier ist nun die Frage, woher denn der Himmel solche Kraft hat oder nimmt, daß er solche Beweglichkeit in der Natur machet? Hier mußtu nun sehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphierende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphierend, quallend, beweglich Wesen; und sind alle Kräfte darinnen *wie in der Natur,* – davon Himmel, Erde, Sterne, *Elementa,* Teufel, Engel, Menschen, Tier und alles worden ist und darinnen alles stehet. – So man nennet Himmel und Erde, Sterne und Elemente und alles, was darinnen ist, und alles, was über allen Himmeln ist, so nennet man hiermit den ganzen Gott, der sich in diesen oberzehlten (unzählbaren) Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, *also kreatürlich gemacht hat.*«[19]

»Die bittere Qualität ist auch in Gott, aber nicht auf Art und Weise, wie im Menschen die Galle, sondern ist eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphierender Freuden-Quäll.«[20]

---

17 M: ebd., Kap. 2, § 15–16, S. 30–31
18 M: ebd., § 17–18, S. 31
19 M: ebd., § 31–33, S. 33–34
20 M: ebd., § 38–40, S. 34–35

»Von Gott, dem Vater. – Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenschaft, so siehet man den Vater; wenn man anschauet den Himmel und die Sterne, so siehet man seine *ewige Kraft und Weisheit.* Also viel Sterne unter dem Himmel stehen – unzählich –, also viel- und mancherlei ist Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern seine eigene Qualität. – Nicht mustu denken, daß jede Kraft, die im Vater ist, an einem besonderen Teil und Ort in dem Vater stehe, wie die Sterne am Himmel. Nein! Sondern der Geist zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater in einander sind, wie eine Kraft.« Er sagt: »Nicht mustu« aber »denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne, die in ihrem Zirkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Kreaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist der Vater nicht, sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst.«[21] – Es ist also Trennung in verschiedene Qualitäten. Diese Qualitäten will er nun bestimmen; das ist trübe Darstellung.

c) Ein Hauptbegriff ist die *Qualität.* Böhme fängt in der *Aurora* (*Morgenröte im Aufgang*) von den Qualitäten an. Die erste Bestimmung Böhmes, die der Qualität, ist Inqualieren, Qual, Quelle. In der *Aurora* sagt er: »Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen (Quellen) oder Treiben eines Dinges«, – was er nachher auch mit der Qual zusammenbringt; »als da ist die *Hitze,* die brennet, verzehret und treibet alles, das in sie kommt, das nicht ihrer Eigenschaft ist. Hinwiederum erleuchtet und wärmet sie alles, was da ist kalt, naß und finster, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei *Species* in sich: als nämlich das *Licht* und die *Grimmig-*

21 M: ebd., Kap. 3, § 2, 8–11, S. 36–38 (Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie,* Bd. II, Anhang, S. 106, § 6)

keit. Das Licht, das Herze der Hitze, ist ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, – ein Stück oder Quell der himmlischen Freudenreich; denn es machet in dieser Welt alles lebendig und beweglich: alles Fleisch, sowohl Bäume, Laub und Gras wächset in dieser Welt in Kraft des Lichts und hat sein Leben darinnen als in dem Guten. Hinwiederum hat sie die Grimmigkeit« (Negativität), »daß sie brennet, verzehret und verderbet; dieselbe Grimmigkeit quellet, treibet und erhebet sich in dem Lichte und machet das Licht beweglich, ringet und kämpfet miteinander in seinem zweifachen Quell. Das Licht bestehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur bestehet es nicht; denn in der Natur sind alle Qualitäten ineinander, nach Art und Weise, wie Gott alles ist. Gott (der Vater) ist das Herz« – das andere Mal ist der Sohn das Herz Gottes[22]; auch wieder der Geist heißt das Herz[23] – »oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her alles. Nun herrschet die Hitze in allen Kräften der Natur und erwärmet alles und ist ein Quell in allen. Das Licht aber in der Hitze gibt allen Qualitäten die Kraft, daß alles lieblich und wonnereich ist.«[24]

Der Qualitäten zählt er eine Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, süße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall usw. »Aus diesen Qualitäten sind alle Kreaturen gemacht und kommen daher und leben darinnen als in ihrer Mutter.« »Die Kräfte der Sterne sind die Natur. – Alles rührt in dieser Welt von den Sternen her. Das will ich dir beweisen, so du aber nicht ein Klotz bist und ein wenig Vernunft hast.«[25]

Er nennt den Vater auch alle Kräfte – alle Kräfte sind in ihm »ineinander, wie *eine* Kraft« – und unterscheidet diese wieder als die *sieben ersten Quellgeister*.[26] Aber es ist da

---

22 M: *Vom dreifachen Leben des Menschen*, Kap. 4, § 68, S. 881
23 M: *Morgenröte*, Kap. 2, § 13, S. 29
24 M: ebd., Kap. 1, § 3–7, 9, S. 23–24
25 M: ebd., Kap. 1, § 10–24, S. 24–27; Kap. 2, § 1, 8, 14, S. 28–30
26 M: ebd., Kap. 8, § 15, S. 78; Kap. 11, § 46, S. 126

Verwirrung, kein bestimmter Unterschied, weshalb es gerade sieben sind, keine Gedankenbestimmung; dergleichen Festes findet man nicht bei ihm. Diese sieben Qualitäten sind auch die sieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten; »die sieben Planeten bedeuten die sieben Geister Gottes oder die Fürsten der Engel.« Aber sie sind *eine* Einheit; und diese Einheit ist ein Quellen und Gären in sich. »In Gott triumphieren alle Geister wie *ein* Geist, und ein Geist sänftiget und liebet immer den anderen; und ist nichts denn eitel Freude und Wonne.« In Gott sind die Unterschiede vereint. »Es steht nicht ein Geist neben dem anderen wie Sterne am Himmel; sondern alle sieben sind ineinander wie *ein* Geist.« »Jeder Geist in den sieben Geistern Gottes ist aller sieben Geister Gottes schwanger; alle sind ineinander wie *ein* Geist«, – jeder ist so in Gott selbst Totalität. »Einer gebäret den anderen in und durch sich selber«; dieses ist das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten.[27] – Er suchte nun, da Gott alles ist, das Böse im Guten, den Teufel in Gott zu fassen; und dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften und die Qual seines Geistes.

2. Wie das Erste das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, so ist das Aufgehen das Zweite. Ein Hauptbegriff, welcher bei ihm unter sehr vielen Gestaltungen und Formen erscheint, ist das *zweite Prinzip*, das Wort, der Separator, die Qual, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Insichseins, das in den Kräften der natürlichen Dinge ist und, indem das Licht darin aufgeht, zur Ruhe zurückgeführt wird.

a) Gott als das einfache absolute Wesen ist nicht Gott absolut; in ihm ist nichts zu erkennen. Was wir erkennen, ist etwas anderes; eben dies Andere ist in Gott selbst enthalten, als Gottes Anschauen und Erkennen. Von dem Zweiten sagt er, eine Separation habe geschehen müssen in diesem

---

27 M: ebd., Kap. 3, § 18, S. 40; Kap. 10, § 54, 40, 39, S. 112–115; Kap. 11, § 7–12, S. 119–120

Temperament. Böhme sagt eben so: Denn »kein Ding kann ohne *Widerwärtigkeit* ihme offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehet's immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem *Urstand*.« Urstand gebraucht er für Substanz; und es ist schade, daß wir diesen und so manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. »Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verstand noch Wissenschaft. – Hätte der verborgene Gott, welcher ein einig Wesen und Wille ist, nicht mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Wissenschaft im *Temperamento* sich in *Schiedlichkeit* des Willens ausgeführet und dieselbe Schiedlichkeit in einer *Infaßlichkeit* (Identität) zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde, – wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur *einer* ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnis seiner selbst sein?«[28] Wir sehen, Böhme ist unendlich erhaben über das leere Abstraktum des höchsten Wesens usf.

b) Er sagt: »Der Anfang aller Wesen ist das *Wort*, als das Aushauchen Gottes, und Gott ist das ewige Ein von Ewigkeit gewesen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort ist der ewige Anfang und bleibet's ewig; denn es ist die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in *eine* Wissenschaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verstehen wir den offenbaren Willen Gottes; mit dem Wort Gott« aber »den verborgenen Gott, daraus das Wort ewig entspringet. Das Wort« (der Sohn) »ist der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch« ist es »Gott selber als seine Offenbarung.« (Λόγος ist bestimmter als Wort. Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Worts, – Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache ist die reine Existenz des

28 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 1, § 8–10, S. 1739

Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt.) »Das Ausgeflossene ist *Weisheit* aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach.«[29]

Das Weltall ist nichts anderes als eben die kreatürlich gemachte Wesenheit Gottes. »Wenn du ansiehst die Tiefe« des Himmels, »die Sterne, die Elemente, die Erde« und ihre Erzeugungen, »so begreifst du mit deinen Augen nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl darinnen ist«; du siehst nur ihre kreatürliche Darstellung. »So du aber deine Gedanken erhebest und denkest ... an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret, so brichstu durch den Himmel aller Himmel und ergreifest Gott bei seinem heiligen Herzen.«[30] »Der Himmel Kräfte arbeiten stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen.«[31]

c) Das ist der *Sohn*. Er sagt: »Der Sohn ist« vom Vater und »im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar.« Demnach ist der Sohn zwar »eine andere Person als der Vater, aber kein anderer«, sondern derselbe »Gott als der Vater«, dessen Abglanz er ist. »Der Sohn ist das Herz«, das Pulsierende, »im Vater. Alle Kräfte, die im Vater sind, sind des Vaters Eigentum. Der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften; er ist aber die Ursache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater.« (Das Erste ist der Salitter, das Neutrale.) »Es steiget von ihm auf die ewige himmlische Freude und quillet in allen Kräften des Vaters«[32], – »wie die Sonne das Herz der Sterne ist. Sie bedeutet recht den Sohn; sie erleuchtet den Himmel, die Sterne und die Tiefe über der Erde und wirket in allen Dingen, was

---

29 M: ebd., § 1–3, S. 1755–1756

30 M: *Morgenröte*, Kap. 2, § 16, 33, S. 30–34; Kap. 23, § 11–12, S. 307–308 (Rixner, Bd. II, Anhang, S. 108, § 5)

31 M: *Theosophische Sendbriefe* 1, § 5, S. 3710

32 M: *Morgenröte*, Kap. 3, § 33–35, S. 44 (Rixner, Bd. II, Anhang, S. 106, § 7); § 15, S. 39

in dieser Welt ist. (Der Sterne Zirk bedeuten des Vaters mancherlei Kräfte.) Sie gibt allen Sternen Licht und Kraft und temperiert ihre Kraft. (Unter den sieben Geistern ist Luzifer einer gewesen.) Der Sohn Gottes wird von allen Kräften seines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren ist, immer geboren und nicht gemacht und ist das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und seine Kraft ist die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn so der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Tal; denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen.«[33] Diese Lebendigkeit des Sohns ist Hauptpunkt. – Über dieses Aufgehen und Manifestieren hat er denn auch äußerst wichtige Bestimmungen beigebracht.

d) »Aus solcher Offenbarung der Kräfte, darinnen sich der Wille des ewigen Ein beschauet, fließt der Verstand und die Wissenschaft des *Ichts*, da sich der ewige Wille im Ichts schauet« (Wortspiel von Nichts, denn es ist eben das Negative; aber zugleich Gegenteil von Nichts, und das Ich des Selbstbewußtseins liegt darin). Der Sohn, das Etwas, ist so Ich, Bewußtsein, Selbstbewußtsein; das abstrakte Neutrale ist Gott, das Sichsammeln zum Punkt des Fürsichseins ist Gott. Das Andere ist nun das *Ebenbild* Gottes. »Dies Ebenbildnis ist das *Mysterium magnum*, als der Schöpfer aller Wesen und Kreaturen; denn es ist der *Separator*« (des Ganzen) »in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet, – die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften urständen.« Dieser *Separator* ist »zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regieret, machet, formet und bildet«.[34] Der Separator ist das Betätigende, sich Unterschei-

33 M: ebd., § 18–22, S. 40–41
34 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 1, § 4–5, 12, S. 1756–1758

dende; und er nennt ihn – dies Ichts – nun auch den *Luzifer*, den erstgeborenen Sohn Gottes, – den kreatürlich erstgeborenen Engel. Aber dieser Luzifer ist abgefallen, – Christus an seine Stelle gekommen.[35]

Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott; das ist Anderssein und dann Fürsichsein, Für-Eines-Sein, daß das Andere für Eines sei. Und dies ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dies die höchste Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme. – Dieser Luzifer ist abgefallen. Denn das Ichts – das Sichselbstwissen, *Ichheit* (ein Wort, das bei ihm vorkommt) – ist das Sich-in-sich-Hineinbilden, das Sich-in-sich-Hineinimaginieren, das Fürsichsein, das Feuer, das alles in sich hineinzehrt. Dies ist das Negative im Separator, die Qual, oder es ist der *Zorn* Gottes; dieser Zorn Gottes ist die Hölle und der Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginiert. Das ist sehr kühn und spekulativ; so sucht Böhme aus Gott selbst den Zorn Gottes zu fassen. Der Wille, das Ichts ist auch die *Selbheit*; es ist das Übergehen des Ichts (Ichheit) in Nichts, daß das Ich sich in sich hinein imaginiert.[36] Er sagt: »Himmel und Hölle sind so fern voneinander wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts.«[37] – In der Tat ist hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen; das Böse, die Materie, oder wie es genannt worden ist, ist das Ich = Ich, das Für-sich-Sein, – dies ist die wahrhafte Negativität. Früher war es das *nonens*, das selbst positiv ist, Finsternis; die wahre Negativität ist Ich. Es ist nicht etwas Schlechtes, weil es das Böse genannt wird; im Geist allein ist das Böse, wie es an

---

35 M: *Morgenröte*, Kap. 12, § 99–107, S. 149–150; Kap. 13, § 31–52, 92–104, S. 157–160, 166–168; Kap. 14, § 36, S. 178; *Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens*, Kap. 4, § 69, S. 406; Kap. 15, § 5, S. 543–544

36 M: *Morgenröte*, Kap. 13, § 53–64, S. 160–162; *Vierzig Fragen von der Seele* XII, § 4, S. 1201; *Von sechs theosophischen Punkten* V, 7, § 3, S. 1537; *Von wahrer Gelassenheit*, Kap. 1, § 1–7, S. 1661–1663; *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 1, § 23–26, S. 1742–1743; *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, Kap. 16, § 49, S. 2391

37 M: *Vom übersinnlichen Leben*, § 42, S. 1696

sich ist, begriffen. – Böhme nennt es denn auch die Selbstheit. So sagt er z. B.: »Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm« (selbst) »nicht offenbar, sondern wohnet *nur in sich selber,* ohne Mitwirkung desselben Dings«; alsdann »ist in dem Dinge eigener Wille und wohnet der Teufel und alles, was außer Gott ist.«[38]

e) Die nähere Form dieses Aufgehens trägt er nach seiner Weise bildlich vor: Dieser *Separator* nun »führet Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet und dadurch sich das ewige Ein empfindlich machet« (so daß es für andere sei), »nicht nach der Einheit, sondern nach dem Ausfluß der Einheit«. Eben Insichsein und Vielheit sind absolut entgegengesetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürsichsein, Für-ein-Anderes-Sein, – und Rücknahme, als die andere Seite. Er geht hin und her in scheinbaren Widersprüchen, weiß sich nicht recht zu helfen. »Allein der Ausfluß führet sich so weit bis in die größeste *Schärfe,* bis in die feurende Art« – das dunkle *Feuer* ohne Licht, die Finsternis, das Verschlossene, die Selbheit[39], »in welcher feurenden Art« aber, indem dieses Feuer sich erhebt und zuspitzt, »das ewige Ein majestätisch und ein *Licht* wird.« Da bricht das Licht aus; und dieses Licht ist die Form, in die das andere Prinzip ausgeht. Das ist Rückkehr zum Einen. »Dadurch« (durch Feuer) »wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und« (das Feuer) »ist der Urstand (Essenz) des empfindlichen (empfindenden) Lebens, da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urständet. Denn so das Leben keine Empfindlichkeit hätte, so hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das *Peinen* (Angst, Qual) machet es« (alles Leben) erst »wirkend und wollend. Und

---

38 M: ebd., § 41, S. 1696

39 M: *Von der Menschwerdung Jesu Christi* I, Kap. 5, § 14, S. 1323; *Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens,* Kap. 10, § 43, S. 470

das Licht solcher Anzündung durchs Feuer machet es freudenreich; denn es ist eine *Salbung* der Peinlichkeit.«[40]
Dies wirft er in viele Formen herum, um das Ichts zu fassen, den Separator, wie er aus dem Vater sich »empöre«. Die Qualitäten steigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, »rügen« sich. Er hat da im Vater die Qualität der *Herbigkeit* und stellt dann das Hervorgehen des Ichts vor als ein Scharfwerden, Zusammenziehen, als einen *Blitz*. Dies Licht ist der Luzifer. Das Fürsichsein, Sichvernehmen nennt Böhme Zusammenziehen in *einen* Punkt. Das ist Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, *Grimmigkeit*; dahin gehört der Zorn Gottes. Darin liegt das Böse; hier faßt er das Andere Gottes in Gott selbst. »Dieser Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zusammenziehung wird geformt das kreatürliche Wesen, daß ein himmlisches *Corpus*« faßlich »gebildet wird. So sie« (die Herbigkeit) »aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Kreaturen, die aus dem Salitter geschaffen sind, tun können), so ist es eine brennende Quellader des Zorns Gottes.« Es ist hier der Blitz, der hervorbricht. »Der Blitz ist des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von sich und ist der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Same im Vater. Und derselbe Blitz gebäret auch den *Ton* oder *Schall*«; – Blitz ist überhaupt das absolut Gebärende. Der Blitz ist noch mit Schmerz verbunden; das Licht ist das sich Verständigende. Die göttliche Geburt ist das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten.[41] – Dies ist alles aus der *Aurora*.
f) In den *Quaestionibus theosophicis* gebraucht er dann besonders auch für den *Separator*, für diesen Gegensatz, die Form von *Ja* und *Nein*. Er sagt: »Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei göttlich, teuf-

---

40 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 3, § 11, S. 1757
41 M: *Morgenröte*, Kap. 8, § 15–20, S. 78–79; Kap. 10, § 38, S. 112; Kap. 13, § 69–91, S. 162–166; Kap. 11, § 5–13, S. 119–120

lisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit« (Leben) »ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit« (diese Negativität ist das Prinzip alles Wissens, Verstehens), »auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein *Contrarium* sei, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding nebeneinander sind, sondern sie sind nur *ein* Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge und machen zwei *Centra,* da ein jedes in sich selber wirket und will. – Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts und stünden still ohne Bewegnis. – Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre kein Gestältnis noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte nur *eine* Kraft. So möchte auch kein Verständnis sein; denn die Verständnis urständet (hat ihre Substanz) in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere siehet, probieret und will. – Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sei, auf daß etwas sei, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; denn er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will etwas sein und gleichet sich nicht mit der Einheit; denn die Einheit ist ein ausfließend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit; denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird und darinnen es etwas hat, das es wollen kann.«[42]

---

42 M: *177 Fragen von göttlicher Offenbarung* III, § 2–5, S. 3591–3592

»Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrete Begierde ist, als *Nein-werts* einschließende. – Der ausgeflossene begehrende Wille ist einziehend und fasset sich selber in sich; davon kommen Gestältnisse und Eigenschaften: 1. Schärfe; 2. Bewegnis; 3. Empfindung. 4. Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der großen ängstlichen Schärfe und der Einheit. – Also ist's ein *Schrack* in der Zusammenfügung; und in diesem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß sie ein *Blick* oder *Glast* wird, als eine erhebliche Freude.« Das ist Einschlagen der Einheit. »Denn also urständet das Licht mitten in der Finsternis; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenschaften wird zu einem Geist-Feuer, welches seinen Quall und Ursprung aus der herben, kalten Schärfe hat. – Und darnach ist Gott ein zorniger und eifriger Gott«; und darin liegt das Böse. »a) Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindnis; e) Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5. Die fünfte Eigenschaft, die Liebe, macht im Feuer, als in der Peinlichkeit, ein ander *Principium*, als ein großes Liebefeuer.«[43] – Das ist die Hauptbestimmung des Zweiten. – In diesen Tiefen kämpft sich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt und nur religiöse und chemische Formen in ihm sind; diese gebraucht er dann gewaltsam, um seine Ideen auszudrücken, woraus dann Unverständlichkeit und auch Barbarei des Ausdrucks hervorgeht.

g) »Aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit ist die *sichtbare Welt* entsprungen; – die Welt ist das ausgeflossene Wort, welches sich in Eigenschaften eingeführet, da in Eigenschaften ist eigener Wille entstanden. – Der *Separator* hat es in ein eigen Wollen nach solcher Form gebracht.«[44]

3. Das Dritte endlich sind die Formen der Dreifaltigkeit,

---

43 M: ebd. III, § 10–16, S. 3593–3595

44 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 3, § 12, 14, S. 1757, 1758

die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; – dies ist nun der *Geist*. Das Dritte, der Geist, liegt schon zum Teil im Vorhergehenden. »Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen ist die Sonne« (sie machen sich Gegenwurf der Einheit). »Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne ist; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe« – zu den Sternen zurück, in die Kraft. »In der Tiefe ist aller Sterne Kraft mit der Sonne Schein und Hitze *ein* Ding« (das Licht ist die Salbung, Freude, Lieblichkeit des Peinlichen); es ist »eine bewegende Wallung, gleich eines Geistes«. »Nun ist in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts denn die vielerlei und unermeßliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das ist in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit ist wie in dem Vater und Sohne.«[45] Das ist die Liebe, das Besänftigen aller Kräfte durch das Licht, den Sohn. – Wir sehen, daß das Sinnliche so dazugehört.

Er hat wesentlich die Vorstellung: »Gottes Wesen« (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) »ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besäße; denn« das Wesen, »der Abgrund der Natur und Kreatur ist Gott selber.«[46] »Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein *Corpus* sei« – die sieben Quellgeister gebären dies *Corpus*, Herze –, »den man für alles andere Gott heiße. Nein, sondern die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren und heißt Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menschengeist ewig geboren werden. – Du kannst keinen Ort weder im Himmel noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sei. – Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in deinem Herzen; es werden alle drei Per-

---

45 M: *Morgenröte*, Kap. 3, § 29–30, S. 43
46 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 3, § 13, S. 1758

sonen in deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn, Heiliger Geist. – In der göttlichen Kraft, – überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt; da sind schon alle sieben Quellgeister Gottes, als wenn du einen räumlichen, kreatürlichen Zirkel schlössest und hättest die Gottheit darinnen.«[47] In jedem Geiste sind alle enthalten.

Diese Dreiheit ist ihm das allgemeine Leben, das ganz allgemeine Leben in jedem und jedem Einzelnen; es ist die absolute Substanz. Er sagt: »Alle Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichnis dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, tut die Augen des Gemüts auf; ich muß euch an eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Tieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Stein, Kraut, Laub und Gras das Gleichnis der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr saget, es sei ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun tue die Augen auf, und siehe dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichnis und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue deinen inwendigen Menschen an, so wirstu das hell und rein sehen, so du nicht ein Narr und unvernünftig Tier bist. So merke: In deinem Herzen, Adern und Hirne hastu deinen Geist; alle die Kraft, die sich in deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne dein Leben stehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) sich dein Licht, daß du in derselben Kraft siehest, verstehest und weißt, was du tun sollst; denn dasselbe Licht schimmert in deinem ganzen Leibe und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntnis; – das ist der Sohn, der in dir geboren wird.« Dies Licht, dies Sehen, Verstehen ist die zweite Bestimmung, es ist das Verhältnis zu sich selbst. »Aus deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regieren und auch alles, was außer dem Leibe ist, zu unter-

47 M: *Morgenröte*, Kap. 11, § 4, S. 118; Kap. 10, § 55, 60, 58, S. 115, 116

scheiden. Und dieses beides ist in deinem Regiment des Gemüts ein Ding, *dein Geist*; und das bedeut Gott, den Heiligen Geist. Und der Heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in dir, bist du ein Kind des Lichts und nicht der Finsternis.« »Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins außen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sei gleich Holz oder Stein oder Kraut; hernach ist in demselben« Ding »ein Saft, das ist das Herze eines Dings; zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen.«[48] Er betrachtet also alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er *ins Einzelne* kommt, sieht man, daß er trübe wird. Aus der besonderen Exposition ist nicht viel zu schöpfen. Zur Darstellung z. B. gehört (als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen) noch dieses, daß er bei der weiteren Verfolgung des Seins der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht. Z. B. das Kreatürliche hat »dreierlei Kräfte oder *Spiritus* in unterschiedenen *Centris*, aber in einem *Corpore*. α) Der erste und äußerliche *Spiritus* ist der *grobe* Schwefel, Salz und *Mercurius*, der ist ein Wesen der vier Elemente« (Feuer, Wasser, Erde, Luft) »oder des Gestirnes. Er bildet das sichtbare *Corpus* nach der Konstellation der Sterne oder Eigenschaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, – der größten Kraft des *Spiritus mundi*. Der *Separator* macht die Signatur oder Bezeichnung«, – Selbheit. Das Salz, der Salitter ist ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung; der grobe Schwefel die negative Einheit. β) »Der ander *Spiritus* liegt im *Öle* des Schwefels, die

48 M: ebd., Kap. 3, § 36–38, 47, S. 44–46

fünfte Essenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das ist die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeistes: die rechte Ursach des wachsenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen ist«, – das unmittelbare Lebensprinzip. »In dem inwendigen Grunde jenes groben sieht man ein schön klar *Corpus*, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß scheinet.« – Das Aufgenommene signiert der äußere *Separator* mit der Bildung und Form der Pflanze, die diese grobe Nahrung in sich nimmt.[49] γ) »Das Dritte ist die *Tinktur*, ein geistliches Feuer und Licht: der höchste Grund, daraus die erste Schiedlichkeit der Eigenschaften im Wesen dieser Welt urständet« – *Fiat* ist das Wort eines jeden Dings[50] – »und gehöret nach ihrer Selbsteigenschaft zur Ewigkeit. Ihr Urstand ist die heilige Kraft Gottes.« »Der Ruch (Geruch) ist die Empfindlichkeit dieser Tinktur.« »Die Elemente sind nur ein Gehäuse und Gegenwurf der inneren Kraft, eine Ursache der Bewegnis der Tinktur.«[51] – Die sinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieses sinnlichen Begriffs, aber nicht als solche: das Harte und Barbarische der Böhmeschen Darstellung, – aber zugleich diese Einheit mit der Wirklichkeit, Gegenwart des unendlichen Wesens.

Wenn nun die Natur der anfängliche Ausfluß des *Separatoris* ist, so sind aber im Gegenwurf göttlichen Wesens zweierlei Leben zu verstehen: außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verständnis gegeben ist; es steht im Grunde der ewigen geistlichen Welt, im *Mysterio magno* göttlichen Gegenwurfs (Ichheit), – ein Gehäuse göttlichen Willens, dadurch er sich offenbart und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Mensch eben in diesem

---

49 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 3, § 13–21, 27, 24, S. 1759 bis 1761

50 M: *Von den drei Prinzipien göttlichen Wesens*, Kap. 8, § 5, S. 433; *Mysterium magnum, oder Erklärung des ersten Buchs Mosis*, Kap. 19, § 28, S. 2830–2831

51 M: *Von göttlicher Beschaulichkeit*, Kap. 3, § 22–23, 29, 27, S. 1760–1761

Zentrum hat beide Leben an sich, – er ist aus Zeit und Ewigkeit: α) im »ewigen Verstand des einigen guten Willens, der ein Temperament« (Allgemeines) »ist; β) der anfängliche Wille der Natur als der Infaßlichkeit der *Centrorum*, da sich ein jedes *Centrum* in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen *Mysterium* oder Gemüt einschließt. α) Jenes begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit, β) dieses – der selberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finstern Impression – auch eine Gleichheit, als einen Gegenwurf durch seine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infassen er nichts begehret als nur seiner Korporalität als eines natürlichen Grundes.«[52] – Dies Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichsein, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit wird in die wahre Ruhe gebracht, – wie das finstere Feuer in Licht ausbricht.

Dies sind nun die Hauptgedanken des Böhme. Böhmes tiefe Gedanken sind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, Sohns Gottes aus den Qualitäten, – lebendigste Dialektik; β) die Diremtion seiner selbst. Die Barbarei in der Ausführung ist nicht zu verkennen, und sie gebraucht, um dem Gedanken Worte zu geben, gewaltsam sinnliche Vorstellungen wie Salitter, Tinktur, Essenz, Qual, Schrack usf. Aber ebensowenig ist zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat; er faßt die Gegensätze auf das Härteste, Rohste, – aber er läßt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen. Diese Tiefe, roh und barbarisch, ist ohne Begriff: eine Gegenwart, ein aus sich selbst Sprechen, – alles in sich selbst haben und wissen. – Zu erwähnen ist noch sein frommes Wesen, das Erbauliche, der Weg der Seele in seinen Schriften. Dies ist im höchsten Grade tief und innig; und

52 M: ebd., Kap. 1, § 28–31, 25–27, S. 1742–1744; Kap. 2, § 1–3, 15–21, 28–29, S. 1747–1752

wenn man mit seinen Formen vertraut ist, so wird man diese Tiefe und Innigkeit finden. Aber es ist eine Form, mit der man sich nicht versöhnen kann und die keine bestimmte Vorstellung über das Detail zuläßt. Man wird nicht verkennen, welches tiefe Bedürfnis des Spekulativen in diesem Menschen gelegen hat.

Zweiter Abschnitt
Periode des denkenden Verstandes

Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See »Land« rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. (Es geht lange fort, auf dem vorigen Wege zu gehen. Der Deutsche, je knechtischer auf der einen Seite, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maßloses, Originalität, ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt.)

In dieser neuen Periode ist das Prinzip das Denken, das von sich ausgehende Denken, – diese Innerlichkeit, die überhaupt in Rücksicht auf das Christentum aufgezeigt und die das protestantische Prinzip ist. Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dies kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. Dies hat zugleich den Sinn, daß dies Denken allgemeines Geschäft, Prinzip für die Welt und die Individuen ist: das, was gelten, was festgesetzt sein soll in der Welt, muß der Mensch durch seine Gedanken einsehen; was für etwas Festes gelten soll, muß sich bewähren durch das Denken.

Wir treten damit erst in eigentliche Philosophie seit der neuplatonischen Schule und was damit zusammenhängt; es ist Wiederanfang der Philosophie. So findet man auch in älteren Geschichten der Philosophie aus dem 17. Jahrhundert nur die Philosophie der Griechen und Römer, und das Christentum macht den Beschluß, so daß in demselben und von da an keine Philosophie mehr vorhanden gewesen sei, weil sie nicht mehr nötig, – z. B. bei Stanley. Die philosophische Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Prinzip das freie, von sich ausgehende Denken; dies ist aber nun das Prinzip. Dabei müssen wir aber nicht erwarten, zu finden ein philosophisches Prinzip, das aus dem Gedanken sich methodisch entwickelt. Das Denken ist das Prinzip; was gelten soll, gilt nur durch das Denken. Das alte Vorurteil ist vorausgesetzt, daß der Mensch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dies ist schlechthin die Grundlage. Aber es ist noch nicht aus dem Denken das Viele, die Weltanschauung zu entwickeln, – die Bestimmung von Gott, Bestimmung der erscheinenden Welt als aus dem Denken notwendig hervorgehend aufzuzeigen, sondern wir haben nur Denken, Denken von einem Inhalt, der durch die Vorstellung, Beobachtung, Erfahrung gegeben wird.

Einerseits ist es eine *Metaphysik*, andererseits die besonderen Wissenschaften; einerseits das abstrakte Denken als solches, andererseits der Inhalt desselben aus der *Erfahrung*; zwei Linien stehen abstrakt gegeneinander, teilen sich aber nicht so scharf. Wir werden zwar auf den Gegensatz kommen: von apriorischem Denken, daß die Bestimmungen, die dem Denken gelten sollen, aus dem Denken selbst genommen sein sollen, – und der Bestimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, aus der Erfahrung schließen müssen, denken müssen usf. Es ist der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus, aber es ist ein untergeordneter, weil auch das Philosophieren, was nur den immanenten Gedanken gelten lassen will, nicht methodisch Entwickeltes aus der Notwendigkeit des Denkens nimmt, sondern auch seinen

Inhalt nimmt aus der Erfahrung, aus der inneren oder äußeren; die metaphysische Seite verfährt ebenso empirisch. Die Form der Philosophie, welche durch das Denken *zunächst* erzeugt wird, ist die der Metaphysik, die *Form des denkenden Verstandes*; die *zweite* ist der *Skeptizismus* und *Kritizismus* gegen den denkenden Verstand, gegen die Metaphysik als solche und gegen das Allgemeine des Empirismus. Die erste Periode, die der Metaphysik, enthält als Hauptpersonen Cartesius, Spinoza, Locke, Leibniz usf., – die französischen Materialisten. Das Andere ist die Kritik, Negation dieser Metaphysik und der Versuch, das Erkennen für sich selbst zu betrachten, daß die Bestimmungen aus dem Erkennen selbst abgeleitet werden, – betrachtet wird, welche Bestimmungen sich aus ihm entwickeln.

Erstes Kapitel
Periode der Metaphysik

In der Metaphysik selbst haben wir den Gegensatz von Substantialität und Individualität. Das Erste ist die unbefangene, aber auch unkritische Metaphysik, – die *ideae innatae* des Descartes; Konsequenz, Methode ist die Hauptsache. Das Zweite ist der Ursprung der Gedanken, bei Locke, ihre Berechtigung, noch nicht die Frage, ob sie an und für sich wahr. Die Substanz ist Naturalismus, Spinozismus; die Spinozistische Substanz und der französische Materialismus sind parallel. Hier erscheint diese Kategorie als Resultat der vom Empirismus ausgehenden Abstraktion des Verstandes; – wir haben sie, finden sie bei Spinoza. Ebenso sind parallel französische Metaphysik und deutsche Wolffische Metaphysik. Überhaupt ist gemeinschaftlich, vermischt Apriorisches und Aposteriorisches; dieses wird durch Nachdenken in Abstraktion gebracht. Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz; – *ein* Denken, *eine* Einheit wird festgehalten gegen den Dualismus, wie bei den Alten das

Sein. Die Philosophie auf eigenem, eigentümlichem Boden verläßt gänzlich die Theologie dem Prinzipe nach. Die Philosophie behauptet das Prinzip des Denkens als Prinzip der Welt: in der Welt sei alles reguliert durch Denken. Das protestantische Prinzip ist, daß im Christentum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewußtsein komme, als worauf jeder Anspruch habe; ja das Denken ist eines jeden Pflicht, alles darauf basiert. Die Philosophie ist so allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urteilen wisse; denkend ist jeder von Hause aus.

A. Erste Abteilung

1. Descartes

René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophierenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden. Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie erst von neuem konstituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die große Wirkung, die Cartesius auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt gehabt hat, liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populäre Weise mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem populären Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen und den Inhalt auf Gedanken und Ausdehnung oder Sein geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben. Mit Hintansetzung aller Voraussetzung hat er vom Denken angefangen, und zwar in Form des bestimmten, klaren Verstandes; dieses Denken

kann man nicht spekulatives Denken, spekulative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit. Was die Franzosen exakte Wissenschaften nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, haben mit dieser Zeit angefangen. Philosophie und exakte Wissenschaft ist nicht getrennt gewesen; erst später trat Trennung beider ein.

Sein *Leben*: Er ist 1596 geboren zu La Haye in Touraine aus einem alt-adligen Geschlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jesuitenschule; er machte große Fortschritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geist, griff mit einem unersättlichen Eifer nach allen Seiten hin und trieb sich in allen Systemen und Formen herum, studierte außer der alten Literatur besonders Philosophie, Mathematik, Chemie, Physik, Astronomie usf. Aber seine Jugendstudien in der Jesuitenschule und sein ferner fortgesetztes Studium hatten, nachdem er sich mit Anstrengung in ihnen herumgetrieben hatte, ihm eine starke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ diese Anstalt. Er wurde verwirrt, erhielt unbefriedigte Sehnsucht; aber sein Eifer zur Wissenschaft wurde nur desto reger gemacht.[1]

Er ging als ein junger Mann, 18 Jahre alt, nach Paris und lebte dann in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Gesellschaft und kehrte zu den Studien zurück. Er retirierte sich *incognito* in eine Vorstadt von Paris und lebte da entfernt im Studium der Mathematik insbesondere, allen seinen vorigen Bekannten ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von seinen alten Freunden hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. – Er entsagte jetzt wieder ganz dem Bücherstudium und warf sich in die Welt, in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und

1 M: Brucker IV, 203–207; Cartesius, *De methodo* I (Amsterdam 1672), p. 2–6 (*Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Victor Cousin, I, p. 125–130)

nahm Militärdienste; und bald nachher 1619, in dem ersten Jahre des Dreißigjährigen Krieges, nahm er als Freiwilliger unter den bayrischen Truppen Kriegsdienste und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. (Manchen haben die Wissenschaften nicht befriedigt, und er ist Soldat geworden, – aber nicht, weil ihm die Wissenschaften zuwenig, sondern weil sie ihm zuviel, zu hoch waren.) Hier in den Winterquartieren studierte er fleißig und machte z. B. in Ulm Bekanntschaft mit einem Bürger, der sehr in die Mathematik eingeweiht war. Dies war noch mehr in den Winterquartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erst recht tief der Trieb erwachte, sich eine neue Bahn in der Philosophie zu machen, die Philosophie umzuschaffen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn sie ihm dies Vorhaben gelingen lassen würde, wenn er ruhig nun endlich zu sich selbst käme. – So war er auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die böhmische Krone verlor. Noch weniger konnte ihn der Anblick dieser wilden Szenen befriedigen; 1621 verließ er die Kriegsdienste und machte noch mehrere Reisen durch das übrige Deutschland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien, Frankreich.[2]

Er zog sich dann wegen der größeren Freiheit nach Holland zurück, um hier sein Vorhaben auszuführen; er lebte hier in Ruhe von 1629 bis 1644, – eine Periode, worin er seine meisten Schriften schrieb und herausgab und sie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe verteidigte, die sie besonders von der Geistlichkeit erlitten. Die Königin Christine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmtesten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort starb er 1650.[3]

Descartes hat der Mathematik ebenso ein neues Emporstre-

---

2 M: Brucker IV, 207–217; Cartesius, *De methodo* I–II, p. 6–7 (p. 130–133); *Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas* (*Œuvres de Descartes* I), p. 83

3 M: Tennemann, Bd. X, S. 210–216

ben gegeben als der Philosophie. Mehrere Hauptmethoden sind seine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendsten Resultate der höheren Mathematik gebaut worden sind. Seine Methode macht noch heute eine wesentliche Grundlage der Mathematik aus; Cartesius ist der Erfinder der analytischen Geometrie und somit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewiesen hat. Auch hat er Physik, Optik, Astronomie kultiviert und darin die größten Entdeckungen gemacht. Doch diese Seite gehört nicht hierher.

1. In der *Philosophie* hat er eine ganz neue Wendung genommen: mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Prinzip ihres höheren Geistes in Gedanken zu fassen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen faßte. Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die *Grundlage* enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populäres und Naives, was sie beim Beginne des Studiums sehr empfehlenswert macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, – es ist Erzählen seiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Voraussetzung müsse hintangesetzt werden, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophieren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangestellt. Da das Denken hier sich aber eigentlich nur als abstrakter Verstand gefaßt hat, so wurden die bestimmten Vorstellungen, der Inhalt, nicht aus dem Verstande abgeleitet, sondern empirischerweise aufgenommen. – Bei seiner Philosophie ist zu unterscheiden, was allgemeines Interesse für uns hat und was nicht. Die Anwendung der Metaphysik auf kirchliche Angelegenheiten, Untersuchungen usf. hat kein Interesse. Auch in seiner Philosophie ist zu unterscheiden der Gang seiner Gedanken selbst und dann die Weise, wie er diese Gedanken abgeleitet, bewiesen hat. Um seinen Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es nötig, daß wir für uns bekannt, vertraut sind

mit der Notwendigkeit dieser Erscheinung. Was nun die Methode anbetrifft, wie er die Gedanken gestellt, wie er sie abgeleitet hat, so hat dies kein besonderes Interesse für uns. – Es ist im ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen.

a) Er hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müsse, drückt er so aus, daß man an allem zweifeln müsse. Zum ersten Erfordernis der Philosophie macht Descartes, daß man *an allem zweifeln,* d. h. alle Voraussetzungen aufgeben müsse. *De omnibus dubitandum est,* war der *erste Satz* des Cartesius, – dies Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skeptizismus, der sich kein anderes Ziel setzt als das Zweifeln selbst, daß man stehenbleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat, sondern es hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurteil entsagen – d. h. allen Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen – und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. Dies ist bei den Skeptikern nicht der Fall; da ist der Zweifel das Resultat.[4] Descartes' Zweifeln, keine Voraussetzung Machen, weil nichts Festes, Sicheres ist, geschieht nicht im Interesse der Freiheit selbst als solcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts sei in Qualität, Weise einer Voraussetzung, eines äußerlich Objektiven. Unfest ist alles, insofern ich davon abstrahieren kann, d. i. denken; eben reines Denken ist Abstrahieren von allem. Der Trieb der Freiheit liegt in der Tat zugrunde, aber überwiegend oder im Bewußtsein ist der Zweck, zu etwas Festem, Objektivem zu kommen, – das Moment des Objektiven, nicht das Moment des Subjektiven, daß es von mir gesetzt, erkannt, erwiesen sei; aber dies Interesse fällt darein, denn von meinem Denken aus

4 M: Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae* (*Benedicti de Spinoza Opera,* ed. Paulus, Jena 1802, T. I), p. 2

will ich dahin kommen. Wir müssen nicht den Gang des Descartes für konsequent der Methode nach bewiesen halten; es ist tiefer, innerer Fortgang, naiv erscheinend. Der Geist seiner Philosophie ist Wissen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seins.

Das Erste ist also, man müsse keine Voraussetzung machen; und dies ist ein großes, höchst wichtiges Prinzip. Descartes gibt in seiner Weise den Grund davon an; in diesen Sätzen, die er ausspricht, hat er naives, empirisches Räsonnement. Nämlich:

»Weil wir als Kinder geboren sind und von den sinnlichen Dingen vielerlei Urteile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurteile von der Kenntnis des Wahren abgestoßen. Von diesen scheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln streben, worin wir nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit haben.«

»Ja, es wird sogar nützlich sein, alles das, woran wir zweifeln, für falsch zu halten, damit wir desto klarer das finden, was das Gewisseste und Erkennbarste sei.«

»Doch ist dies Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuschränken. Denn was den *usus vitae* beträfe, weil oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unsere Zweifel lösen könnten, sind wir genötigt, das Wahrscheinliche zu wählen.«

»Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu tun ist, so werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorstellbare existiere: erstens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuschen und es der Klugheit gemäß ist, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuscht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzustellen meinen, was niemals ist, und dem Zweifelnden keine solche Zeichen erscheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen sicher unterscheide.«

»Wir werden hiermit auch an allem andern zweifeln, selbst

an den mathematischen Sätzen: teils weil wir gesehen, daß einige sich auch in dem irren, was uns für das Gewisseste gilt, und gelten lassen, was uns falsch scheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott ist, der uns geschaffen, der alles kann, also vielleicht uns so geschaffen, daß wir irren sollen. – Wenn wir uns einbilden, nicht von Gott, sondern von irgend etwas anderem, aus uns selbst, zu existieren, so ist es um so wahrscheinlicher, daß wir so unvollkommen sind, zu irren.«

»So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer dessen enthalten können, was nicht völlig gewiß und ergründet ist.«[5]

Das Bedürfnis, das bei diesen Gründen des Descartes zugrunde liegt, ist, daß das Denken von sich anfangen soll; denn das Vorausgesetzte ist nicht durch das Denken gesetzt, ist ein Anderes des Denkens: das Denken ist nicht darin bei sich. Die sogenannte unmittelbare Anschauung, innere Offenbarung der neueren Zeit gehört auch hierher; vom Denken soll ausgegangen werden. Es ist das Interesse der Freiheit, was zugrunde liegt; was als wahr anerkannt wird, soll die Stellung haben, daß unsere Freiheit darin erhalten ist, daß wir denken. Hier in der cartesianischen Form ist das Prinzip der Freiheit als solches nicht herausgehoben, sondern es sind mehr populäre Gründe: weil man irren könnte usf., darum soll man keine Voraussetzung machen.

b) Das *Gewisse.* Cartesius suchte etwas an sich selbst Gewisses und Wahres, das weder nur wahr wäre wie der Gegenstand des Glaubens ohne Wissen, noch die sinnliche, auch skeptische Gewißheit, die ohne Wahrheit ist. Das ganze Philosophieren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszusetzen, teils, wie die neuplatonische Philosophie, die Form der Wissenschaft nicht ihrem Wesen zu geben oder die Momente desselben nicht auseinanderzusetzen. Nichts ist

5 M: *Principia philosophiae* I, § 1–6 (*Œuvres* III, p. 63–66); vgl. *Meditationes de prima philosophia* I, p. 5–8 (*Œuvres* I, p. 235–245); *De methodo* IV, p. 20 (p. 156–158)

wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtsein hat oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechthin unmöglich. Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelheit des Selbstbewußtseins. Der *zweite Satz* seiner Philosophie ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müssen suchen, was gewiß ist; und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend. Dies ist das Denken; so geht dann der unbeholfene Verstand weiter fort zum Bedürfnis des Denkens. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. Es wird aufgegeben Vorausgesetztes der Religion, nur das Beweisen gesucht, nicht der Inhalt. Es ist unendliche abstrakte Subjektivität; der absolute Inhalt verschwindet. Es ist ebenso dies Gärende, aus großem Gefühl, Anschauung zu sprechen, – wie Bruno und so viele andere, jeder in seiner Weise, als Individualitäten ihre eigentümliche Weltanschauung aussprechen.

»Indem wir so alles wegwerfen oder es für falsch erklären, an dem wir auf irgendeine Weise zweifeln können, so ist es uns leicht, vorauszusetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, aber darum nicht, daß wir nicht seien, die wir dieses denken. Denn es ist widersprechend (*repugnat*, – es geht gegen den Mann), zu meinen, das, was denke, existiere nicht. Daher ist diese Erkenntnis, *Ich denke, also bin ich*, die erste von allen und die gewisseste, die sich jedem, der in Ordnung philosophiert, darbietet.«[6]

Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste; nur Ich ist das Gewisse, Unmittelbare. Von allen meinen Vorstellungen kann ich abstra-

6 M: *Principia philosophiae* I, § 7, p. 2 (p. 66–67)

hieren. Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seins. Ich denke, dies Denken enthält unmittelbar mein Sein; dies, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie.[7] Die Bestimmung des Seins ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dies ist das berühmte *Cogito, ergo sum*; Denken und Sein ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einerseits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Sein geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sei nicht das Sein enthalten, es sei verschieden vom Denken. Dies ist wichtig, aber sie sind unzertrennlich, d. h. sie machen eine Identität aus; was unzertrennlich ist, ist dennoch verschieden: aber die Identität wird durch diese Verschiedenheit nicht gefährdet, sie sind Einheit. Indessen ist dieser Ausspruch der reinen abstrakten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der alles an sich, nicht bewiesen[8]; man muß diese Proposition nicht in einen Schluß verwandeln wollen, »es ist ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Obersatz sein: alles, was denkt, existiert«, – und dazu die Subsumtion im Untersatze: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die darin liegt. »Aber jener Obersatz« wird gar nicht aufgestellt, sondern »ist vielmehr erst ein abgeleiteter von dem ersten: Ich denke, also bin ich.«[9] Zu einem Schlusse gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Sein vermittelt wäre; so ist es aber nicht, – nicht Ich denke, *also* so bin ich. Dies Also ist hier nicht das Also des Schlusses; es ist nur der

7 M: *De methodo* IV, p. 20–21 (p. 158); Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, p. 14

8 M: *De methodo* IV, p. 21 (p. 159); *Epistolae* I, ep. 118 (Amsterdam 1682), p. 379 (*Œuvres* IX, p. 442–443)

9 M: *Respons. ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia*, p. 74 (p. 427); Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, p. 4–5

Zusammenhang gesetzt von Sein und Denken. Alle anderen Sätze sind später. Aber das Denken als Subjekt ist das Denkende, und das ist Ich; das Denken ist das innere Beimirsein, die Unmittelbarkeit bei mir, – es ist das einfache Wissen selbst. Diese Unmittelbarkeit ist aber eben dasselbe, als was Sein heißt. Cartesius hat es nun zwar nicht so nachgewiesen, sondern sich einzig und allein auf das Bewußtsein berufen. Auch Fichte hat später mit derselben absoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, ist aber dazu fortgegangen, aus dieser Spitze dann alle Bestimmungen zu entwickeln. Also diese Gewißheit ist das Prius. Wir denken zwar dieses und jenes, aber von diesem und jenem können wir abstrahieren, nicht so von dem Ich. Wir denken dies und jenes, deswegen sei es, ist die gewöhnliche altkluge Instanz der Unfähigkeit, das aufzufassen, wovon die Rede ist; daß bestimmter Inhalt sei, ist eben das, woran zu zweifeln ist, – es gibt nichts Festes.

»Dies ist der beste Weg, die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir untersuchen, wer wir sind, die wir alles, was von uns verschieden ist, als unwahr setzen können, so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuschreiben ist, unsere Natur angehe, sondern das Denken allein; diese wird also früher (*prius*) und gewisser als irgendeine körperliche Sache erkannt.«[10]

Es sind dagegen auch andere Sätze aufgestellt. Gassendi[11] macht den Einwand *Ludificor, ergo sum*: Ich werde von meinem Bewußtsein zum Besten gehabt, also existiere ich, – eigentlich: also werde ich zum Besten gehabt. Daß etwas an diesem Einwurf daran ist, hat Descartes selbst gewußt. Aber Descartes widerlegt diesen Einwand hier selbst, indem

---

10 M: *Principia philosophiae* I, § 8

11 M: *Appendix ad Meditationes, continens objectiones quint.*, p. 4 (*Œuvres* II, p. 92–93)

nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten ist. Das Sein nur ist identisch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag sein, welcher er will; Ich ist gleich Denken. Er sagt: »Unter dem Denken begreife ich aber das alles, was mit unserem Bewußtsein in uns vorgeht, insofern wir uns dessen bewußt sind; also auch Wollen, Einbilden (Vorstellen), auch Empfinden ist dasselbe, was Denken«, alles dies ist auch darin enthalten. »Denn wenn ich sage ›Ich sehe‹ oder ›Ich gehe spazieren, also bin ich‹ und dies von dem Sehen, Gehen verstehe, das mit dem Körper vollbracht wird, so ist der Schluß nicht absolut gewiß« (insofern ich das konkrete Ich meine), »weil, wie im Traum oft geschieht, ich meinen kann zu sehen, zu gehen, ob ich gleich die Augen nicht aufmache und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der« (subjektiven) »Empfindung oder Bewußtsein des Sehens oder Gehens selbst verstehe, weil sie« (Empfindung und Bewußtsein) »alsdann auf den Geist (*mentem*) bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er sehe oder gehe, so ist dieser Schluß alsdann ganz gewiß.«[12]

»Im Traume« ist Weise des empirischen Räsonnements; es muß nicht bloß heißen »weil Ich abstrahieren kann«, sondern »[weil] eben Ich dies Einfache, mit sich Identische ist«. Ich sehe, Ich gehe usf., da ist Ich in der Bestimmung des Sehens, Gehens; aber ich bin darin auch denkend. Das Denken ist nun zwar auch im Wollen, Sehen, Hören usw.; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer besonderen Tasche und anderwärts das Sehen, Wollen usf. Aber wenn ich sage »Ich sehe«, »Ich gehe spazieren«, so ist darin einerseits mein Bewußtsein, Ich, und somit Denken; aber andererseits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modifikation des Inhalts. (Das Denken ist das Prius, das ganz Allgemeine; Denken ist das Ich, Denken als Denkendes ist Ich: es ist das Allgemeine, was auch im Wol-

12 M: *Principia philosophiae* I, § 9

len, Fühlen, Gehen usf. ist.) Und wegen dieser Modifikation kann ich nicht sagen »Ich gehe, also bin ich«; denn von der Modifikation kann ich ja abstrahieren, es ist nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß also bloß auf das reine, in diesem Konkreten enthaltene Bewußtsein sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin, so liegt das reine Sein darin; und nur mit dem Allgemeinen ist das Sein verbunden. Es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich. Die Frage ist nun: was ist das Sein? Da muß man sich aber nicht das Sein eines konkreten Inhalts vorstellen. Sein ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; so ist es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken ist. Das Denken ist dieselbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittlung mit sich selbst, die sich ebenso auch negiert, also auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit ist eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie, aber sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln; und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittlung ist, ist es Unmittelbarkeit. Im Denken ist so Sein; Sein ist eine arme Bestimmung, ist das Abstraktum von dem Konkreten des Denkens.

»Daß das Denken (*mens*)«, sagt Cartesius, »mir gewisser ist als der Körper, liegt darin. Daß ich urteile, die Erde existiere, daraus, daß ich sie berühre oder sehe, daraus muß ich ja noch viel mehr urteilen, daß mein Denken (*mens*) existiert. Denn es kann vielleicht ebensogut sein, daß ich urteile, die Erde existiere, ob sie gleich nicht existiert, nicht aber, daß ich dies urteile und mein Geist (*mens*), der dies urteilt, nicht sei.«[13] D. i. alles, das für mich ist, kann ich

13 M: ibid. I, § 11

setzen als nichtseiend; indem ich mich als nichtseiend setze, setze ich selbst, oder es ist mein Urteil. Denn daß ich urteile, das kann ich nicht weglassen, wenn ich auch von dem abstrahieren kann, worüber ich urteile. Damit hat nun aber die Philosophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Äußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die darin ist: »Ich denke«.

An allem anderen kann ich zweifeln, an dem Dasein körperlicher Dinge, an meinem Körper selbst; oder diese Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in sich. Denn Ich ist eben die Gewißheit selbst, an allem anderen ist sie Prädikat; mein Körper ist *mir* gewiß, er ist nicht diese Gewißheit selbst. Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Cartesius die empirische Erscheinung an, daß oft die Vorstellung vorhanden ist, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man schon lange nicht mehr hat.[14] Was wirklich ist, ist eine Substanz, – Seele die denkende Substanz; sie ist für sich, von allen äußeren materiellen Dingen verschieden und unabhängig.[15] Daß sie denkend ist, ist für sich evident; sie würde denken und existieren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären. Die Seele kann sich deswegen leichter erkennen als ihren Körper.[16]

Alles weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieser Gewißheit; zum Fürwahrhalten gehört Evidenz. Nichts ist wahr, was nicht immere Evidenz im Bewußtsein hat. »Die Evidenz von allem beruht nun darauf, daß wir es ebenso klar und deutlich einsehen als jene Gewißheit selbst und daß es so von diesem Prinzip abhängt und mit ihm übereinstimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir

---

14 M: ibid. IV, § 196; *Meditationes* VI, p. 38 (p. 329–330); Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, p. 2–3

15 M: *Respons. ad sec. objectiones: Ratione more geom. dispos.*, Axiomata V–VI, p. 86 (p. 453); Propositio IV, p. 91 (p. 464–465)

16 M: *Meditationes* II, p. 9–11 (p. 262–264)

auch an diesem Prinzip« (an unserem Ich) »zweifeln müßten.«[17]

c) Das Dritte ist der Übergang dieser Gewißheit zur *Wahrheit*, zu Bestimmtem; diesen Übergang macht Cartesius auf naive Weise. Dieses Wissen ist für sich nun die vollkommene Evidenz, Gewißheit, aber es ist noch nicht die Wahrheit; oder wenn wir jenes Sein als Wahrheit nehmen, so ist dies ein leerer Inhalt, und um den Inhalt ist es zu tun. – Die nächste Betrachtung ist nun die der *Metaphysik* des Descartes. Die Einheit des Seins und des Denkens ist dabei das Erste, und das Denken wird dabei genommen als das reine Denken; Descartes hat diesen Satz aber nicht bewiesen. Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, – und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat sie zuerst aufgestellt. Das Bewußtsein ist seiner selbst gewiß; »Ich denke« – damit ist gesetzt das Sein. Der Fortgang ist hier, daß ein Interesse entsteht für weitere Vorstellungen von der abstrakten Einheit; da geht er nun äußerlich reflektierend zu Werke. »Das Bewußtsein, das nur sich selbst gewiß weiß, sucht nun aber seine Kenntnis zu erweitern und findet, daß es Vorstellungen von vielen Dingen hat, in welchen Vorstellungen es sich nicht täuscht, solange es nicht behauptet oder negiert, daß ihnen etwas Ähnliches außer ihm entspreche.« Die Täuschung bei den Vorstellungen hat erst Sinn in Beziehung auf äußerliche Existenz. »Es findet auch allgemeine Begriffe und macht daraus Beweise, die evident sind; z. B. der geometrische Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zusammen zwei rechten gleich seien, ist eine Vorstellung, die an sich unwiderstehlich aus anderen folgt. Aber bei der Reflexion, ob es solche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran«[18]; es ist ja das Dreieck gar nicht gewiß.

17 M: *De methodo* IV, p. 21 (p. 158–159); Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, p. 14

18 M: *Principia philosophiae* I, § 13

Die Ausdehnung ist nicht in der unmittelbaren Gewißheit meiner selbst enthalten. Die Seele kann sein ohne das Körperliche und dieses ohne sie; sie sind realiter verschieden, eins denkbar ohne das andere.[19] Die Seele denkt und erkennt nicht das Andere ebenso deutlich als die Gewißheit ihrer selbst.[20] Die Wahrheit dieses Wissens beruht auf dem Beweise vom Dasein Gottes. Die Seele ist eine unvollkommene Substanz, hat aber die Idee von Vollkommenheit in sich, – eines absolut vollkommenen Wesens; diese Idee ist nicht in ihr selbst erzeugt, weil sie unvollkommene Substanz ist, also angeboren.[21] Das Bewußtsein hierüber drückt sich bei Descartes so aus, daß, solange Gottes Dasein nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben. Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewußtsein gegen das Bewußtsein von anderem hat, von Gegenständlichem; und es ist um die Einheit von beiden zu tun, – ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt nun in Gott oder ist Gott selbst.

Ich trage dies in der Weise des Cartesius vor: »Unter den verschiedenen Vorstellungen nun, die wir haben, ist auch die Vorstellung eines höchst intelligenten, höchst mächtigen und absolut vollkommenen Wesens; und dies ist die vorzüglichste aller Vorstellungen«, – die allbefassende, allgemeine Vorstellung. α) Es finden sich Vorstellungen; es ist ungewiß, ob sie sind. β) Eine ist ausgezeichnet; bei ihr findet diese Ungewißheit nicht statt. Sie hat das Eigentümliche, daß »wir darin die Existenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorstellungen an-

19 M: vgl. *Respons. ad sec. objectiones: Rationes more geom. dispos.*, Def. I, p. 85 (p. 451–452); Propositio IV, p. 91 (p. 464–465)
20 M: *Meditationes* III, p. 15–17 (p. 263–268)
21 M: *Principia philosophiae* I, § 20, p. 6 (p. 76–77); *Meditationes* III, p. 17–25 (p. 268–292); *De methodo* IV, p. 21–22 (p. 159–162)

derer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, sondern als eine schlechthin notwendige und ewige Bestimmung. Wie der Geist z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten, die drei Winkel seien gleich zweien rechten, also habe das Dreieck sie, – so daraus, daß er perzipiert, daß die Existenz notwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommensten Wesens enthalten ist, muß er schließen, daß das vollkommenste Wesen existiere.«[22] Denn zur Vollkommenheit gehört auch die Bestimmung der Existenz; denn die Vorstellung von einem Nichtexistierenden ist weniger vollkommen. Da ist also die Einheit des Denkens und Seins und der ontologische Beweis vom Dasein Gottes; dies sahen wir nun schon früher beim Anselm (→ Bd. 19, S. 554 ff.). Es wird gesagt: Das Allgemeine, was wir Gott nennen, ist das Vollkommenste. Und es entsteht nun die Frage: Ist es auch in der Existenz? Die Vorstellung des Vollkommensten enthält auch die Bestimmung der Existenz; sonst wäre es nicht das Vollkommenste.

Descartes geht dazu so fort. Descartes hat das Axiom: α) »Es gibt verschiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Substanz hat mehr Realität als das Akzidenz oder der Modus, – die unendliche Substanz mehr als die endliche.«[23] Dies ist ein Axiom bei Cartesius, eine unmittelbare Gewißheit; aber diese Unterschiede sind nicht in »Ich denke«, – es ist nach der Weise eines Erfahrungssatzes aufgestellt.

β) »In dem Begriff eines Dings ist die Existenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die notwendige«[24], – die unmittelbare Gewißheit eines Andersseins, des Gegensatzes; es ist dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, im »Ich denke« (Begriff) das Sein enthalten.

---

22 M: *Principia philosophiae* I, § 14, p. 4 (p. 72–73)

23 M: *Resp. ad. sec. objectiones: Rationes more geom. dispos.*, Ax. VI, p. 88 (p. 459)

24 M: Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, Ax. VI, p. 16; vgl. Cartesius, *Resp. ad sec. objectiones: Rationes more geom. dispos.*, Ax. X, p. 89 (p. 460)

γ) »Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich *actu* existiert, kann zur Ursache ihrer Existenz das Nichts haben.«[25] Dies ist ebenso evident als Ich denke. »Denn wenn von Nichts etwas prädiziert werden könnte, so könnte ebenso gut das Denken von ihm prädiziert werden, und ich würde also sagen, ich sei nichts, indem ich denke.«[26] Das unmittelbare Wissen, die sinnliche Gewißheit hat keine Notwendigkeit. – Hier geht Descartes in eine Trennung, in ein Verhältnis über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff von Ursache hinzu, der wohl ein Denken ist, aber ein bestimmtes Denken. Spinoza in seiner Erläuterung sagt (p. 14), »daß die Vorstellungen mehr oder weniger Realität enthalten und jene Momente ebenso viel Evidenz haben als das Denken selbst, weil sie nicht nur sagen, daß wir denken, sondern *wie* wir denken«. Aber diese bestimmten Weisen eben als Unterschiede in der Einfachheit des Denkens wären zu erweisen. Spinoza setzt noch zu diesem Übergange hinzu (p. 17), daß »die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen sind, sofern sie nur als Arten des Denkens betrachtet werden; sondern sofern die eine eine Substanz, eine andere nur einen Modus der Substanz vorstellt – oder mit einem Worte, insofern sie als Vorstellungen von Dingen betrachtet werden.«

δ) »Die objektive Realität der Begriffe« (d. h. die Entität des Vorgestellten, insofern es in dem Begriffe ist) »erfordert eine Ursache« (Sache an sich), »worin dieselbe Realität nicht nur objektiv« (d. h. im Begriffe), »sondern formell oder auch *eminenter* enthalten ist«; – »formell, d. h. ebenso vollkommen; *eminenter*, vollkommener. Denn es muß wenigstens soviel in der Ursache sein als in der Wirkung.«[27]

---

25 M: *Resp. ad sec. objectiones: Rationes more geom. dispos.*, Ax. III, p. 88 (p. 458)

26 M: Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, p. 15

27 M: *Resp. ad sec. objectiones: Rationes more geom. dispos.*, Ax. IV–V, p. 88 (p. 458–459); Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, Ax. VIII–IX, p. 16

ε) »Die Existenz Gottes wird unmittelbar« (a priori) »aus der Betrachtung seiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten ist, ist soviel als sagen, daß es wahr ist: die Existenz ist unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es ist also wahr, von ihm zu sagen, daß eine notwendige Existenz in ihm ist.«[28] – »In dem Begriffe jedes Dings ist entweder eine mögliche oder eine notwendige Existenz enthalten: eine notwendige im Begriffe Gottes, d. h. des absolut vollkommenen Wesens; denn sonst würde er als unvollkommen begriffen.«[29]
Descartes nimmt auch diese Wendung: »Proposition VI. A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Existenz Gottes zu beweisen. Die objektive Realität eines Begriffes erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloß objektiv« (als im Endlichen), »sondern formaliter« (frei, rein für sich selbst, außer uns) »oder *eminenter*« (und als ursprünglich) »enthalten ist.« (Axiom VIII: »In der Ursache als solcher ist die Realität formell oder *eminenter*.«) »Wir haben aber einen Begriff von Gott, seine objektive Realität ist aber in uns weder formell noch *eminenter* enthalten und kann also nur in Gott selbst sein.«[30]
Wir sehen dann, daß diese Idee eine Voraussetzung ist. Wir finden in uns diese Idee, würde man jetzt sagen; daß dieses ist, das ist die höchste Idee. Es ist also so vorausgesetzt; und wenn wir fragen, ob diese Idee existiere, so soll gerade dies die Idee sein, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es ist nur eine Vorstellung, so widerspricht es dem Inhalt der Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, – daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes

---

28 M: *Resp. ad sec. objectiones: Rationes more geom. disp.*, Prop. I, p. 89 (p. 460–461)
29 M: Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, Ax. VI, p. 16
30 M: ibid., Prop. VI, p. 20; Ax. VIII, p. 16; Cartesius, *Resp. ad sec. objectiones: Rationes more geom. disp.*, Prop. II, p. 89 (p. 461–462); Ax. V, p. 88 (p. 458)

erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seins bestimmt. Es ist hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in *Cogito, ergo sum,* – Sein und Denken unzertrennlich verbunden; hier haben wir die Gestalt einer Vorstellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieser Vorstellung, der Allmächtige, Allweise usf. sind Prädikate, die sich erst später ergeben; der Inhalt selbst ist der Inhalt der Idee, mit der Existenz, mit der Wirklichkeit verbunden. So sehen wir diese Bestimmungen aufeinander folgen auf eine Weise, die empirisch ist, die also nicht philosophisch beweisend ist, – in der apriorischen Metaphysik überhaupt Voraussetzungen von Vorstellungen und sie denken, wie in der Empirie Versuche, Beobachtungen, Erfahrungen.

Cartesius sagt dann: »Und dies glaubt der Geist um so mehr«, ist um so fester von dieser Einheit überzeugt, »wenn er bemerkt, daß er die Vorstellung von keinem anderen Dinge bei sich findet, worin die Existenz als notwendig enthalten sei. Daraus wird er einsehen, daß jene Idee des höchsten Wesens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimärisches, sondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur, die nicht anders als existieren kann, da die notwendige Existenz in ihr enthalten ist. – Unsere Vorurteile hindern uns daran, dies leicht festzuhalten, da wir gewohnt sind, bei allem anderen die Essenz (Wesen, Begriff) von der Existenz zu unterscheiden.«[31] Darüber, daß das Denken nicht untrennbar sei von der Existenz, ist das gewöhnliche Gerede: »Wenn das wäre, was man sich denkt, so würde es anders stehen.« Aber man berücksichtigt hierbei nicht, daß das immer ein besonderer Inhalt ist und daß darin gerade das Wesen der Endlichkeit der Dinge besteht, daß Begriff und Sein trennbar sind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche schließen?

---

31 M: *Principia philosophiae* I, § 15–16, p. 4–5 (p. 73–74)

»Ferner dieser Begriff«, fährt Cartesius fort, »ist nicht von uns gemacht.« Wir finden in uns diese Vorstellung; es ist eine ewige Vorstellung, eine ewige Wahrheit, – dasselbe, was jetzt gesagt wird, daß es in uns geoffenbart ist. »Wir finden in uns die Perfektionen nicht, die in dieser Vorstellung. Also sind wir gewiß, daß eine Ursache, worin alle Perfektion, Gott als real existierend, sie uns gegeben [sei]; denn es ist uns gewiß, daß aus Nichts nichts entstehe« (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus sich selbst genommen) »und, was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem sein könne.« Der Beweis der Existenz Gottes aus seiner Idee ist: In diesem Begriff ist das Dasein enthalten; also ist es wahr. »Von ihm müssen wir in der wahrhaften Wissenschaft alle erschaffenen Dinge ableiten.«[32]

Mit dem Erweise des Daseins Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprung und in ihrer Gültigkeit begründet. Gott als Ursache ist das Fürsichsein, die Realität, die nicht die Entität, Existenz im Denken ist. Eine solche Existenz, die Ursache (nicht Sache überhaupt), liegt im Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Begriffs – denn diese als bestimmte sind Negationen –, sondern nur der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seins derselben.

d) Das Vierte ist nun, daß Cartesius sagt: »Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, daß in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht.« Das ist denn ein Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung. »Deswegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden; denn da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen.« So z. B. die Freiheit des Willens und die göttliche Präszienz, – beides ist uns gewiß; er ist nicht verlegen, wie

32 M: ibid., § 18, 24, p. 5, 7 (p. 74–75, 78–79)

sich dies vereinbare.[33] Das aber lassen wir jetzt. – Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren, sagt Böhme (s. S. 114 f.).

»Das erste Attribut Gottes«, in dem diese Einheit ist, »ist nun, daß er wahrhaftig ist und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur also ganz zuwider, daß er uns täuscht. Daher das Licht der Natur oder das Erkenntnisvermögen, von Gott uns gegeben, kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm« (dem Erkenntnisvermögen) »berührt würde, d. i. deutlich und klar eingesehen wird.« Gott schreiben wir *Wahrhaftigkeit* zu. Daraus folgert er also das Band zwischen dem Erkennen und der Wahrhaftigkeit, Objektivität dessen, was wir erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade dieses, die Einheit des Gedachten und des Seienden. »Dadurch wird nun der Zweifel gehoben, als ob es sein könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident ist. Mathematische Wahrheiten dürfen uns also nicht mehr verdächtig sein. Ebenso, wenn wir auf das acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterscheiden, so ist es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres ist.«[34]

»Es ist gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu perzipieren und das Vermögen, durch den Willen zuzustimmen (*assentiendi*), wenn es sich nur auf das klar Perzipierte erstreckt, nicht auf Irrtum gehen (*tendere in falsum*) könne. Wenn dies auch auf keine Weise bewiesen werden könnte, so ist so fest von Natur in allen, daß, sooft wir etwas deutlich perzipieren, wir ihm von selbst (*sponte*) beistimmen und auf keine Weise zweifeln können, daß es wahr ist.«[35] Dies alles ist höchst naiv und schlicht hererzählt,

33 M: ibid., § 24–26, 39–41, p. 7, 10–11 (p. 79–80, 86–88)
34 M: ibid., § 29–30, p. 8 (p. 81–83); *Meditationes* IV, p. 25 (p. 293–294)
35 M: *Principia philosophiae* I, § 43, p. 11 (p. 89)

aber unbestimmt; es bleibt formell, ohne Tiefe, – es *ist* eben so. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist das absolute Band des von uns klar Eingesehenen und der äußeren Realität. Der Gang bei Cartesius ist der Gang des klaren Verstandes. Gewißheit ist das Erste; davon wird nicht Inhalt notwendig abgeleitet, weder Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objektivität als unterschieden von der inneren Subjektivität des Ich. Sondern es wird gesagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; die Vorstellung wird hier als gefundene vorausgesetzt. Daran wird gemessen die bloße Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält; und es wird gefunden, daß sie ohne Existenz unvollkommen wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Dasein, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir ebenso den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiß ist, als die Wahrheit unserer selbst.

Was gedacht wird richtig und klar, das ist so. Es ist also ausgesprochen, daß der Mensch durch das Denken erfahre, was in der Tat an den Dingen ist. Die Quellen der Irrtümer liegen in der Endlichkeit unserer Natur.[36] In der weiteren Ausführung liegt bei Cartesius das zugrunde, was überhaupt gedacht, und nur insofern es ein Gedachtes, Allgemeines ist, Wahrheit habe. Hiermit ist Gottes Wahrhaftigkeit zum absoluten Band zwischen dem absoluten Erkennen und der Wirklichkeit dessen, was so erkannt wird, gesetzt. Daß dieses erste Attribut Gottes das Band ist zwischen dem subjektiven klaren und deutlichen Denken und der Objektivität, hat ein Cartesianer, wenn man ihn anders so nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte, in seiner *Recherche de la vérité*, wie wir sehen werden, noch bestimmter ausgedrückt, noch enger zusammengezogen. – Wir haben hier diesen Gegensatz: subjektives Erkennen und die Wirklichkeit. Das eine Mal ist gesagt, sie sind beide unzer-

36 M: ibid. I, § 35–36, 38, p. 9–10 (p. 84–86); *Meditationes* IV, p. 25–26 (p. 295–297)

trennlich verbunden; Denken ist Sein. Das andere Mal werden sie verschieden betrachtet; da tritt nun das Bedürfnis ein, sie zu vermitteln. Auf dem Vermitteln beruht der Beweis dieser Einheit. Hier ist nun unser Erkennen vorgestellt und auf der andern Seite die Wirklichkeit; als das Vermittelnde wird die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt. Diese Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit Gottes ist, daß seine Idee unmittelbar die Wirklichkeit in sich enthält; Begriff und seine Realität nennen wir Wahrheit. – Dies sind so die Grundbestimmungen.

Dies ist die Idee, die in dieser Metaphysik zugrunde liegt: α) Von der Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Sein zu erkennen. In jenem Denken »Ich denke« bin ich Einzelner; das Denken als ein subjektives schwebt vor; nicht im Begriff des Denkens selbst wird das Sein aufgezeigt, zur Trennung überhaupt fortgegangen. β) Das Negative des Seins für das Selbstbewußtsein schwebt ebenso vor; und dies Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in Gott gesetzt. In ihm ist Denken und Sein dasselbe; eben im Negativen, im Begriffe, Gedachtsein desselben ist das Sein.

α) Ein Einwurf ist schon alt, auch Kantisch, daß aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Dasein und vollkommenstes Wesen verknüpft sind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daseins ist dies Negative des Selbstbewußtseins, nicht außer dem Gedanken, sondern Gedanke von dem Außer des Denkens. β) Gott – vorher Möglichkeit, kein Widerspruch – hat gegenständliche Form für das Selbstbewußtsein, ist alle Realität, insofern sie positiv, d. h. eben Sein, Einheit des Denkens und Seins, vollkommenstes Wesen. Sein nimmt er nun in dem ganz positiven Sinne und hat nicht den Begriff davon, daß es eben das Negative des Selbstbewußtseins ist.

2. Das einfache Sein als Negatives des Selbstbewußtseins

gesetzt, ist es die *Ausdehnung*; und Descartes negiert also von Gott die Ausdehnung, bleibt bei dieser Trennung stehen, verknüpft das Universum, die Materie, so mit Gott, daß er Schöpfer, Ursache desselben sei[37], und hat den richtigen Gedanken, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist[38], sofern die Schöpfung als Tätigkeit getrennt gesetzt wird, – aber führt eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise zurück in das Denken.

Gott ist die Ursache des Universums. Die Materie – ausgedehnte Substanzen – steht den denkenden Substanzen gegenüber, die einfach sind. Sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen sein als seine Ursache. (Die Wirkung ist unvollkommener als die Ursache, ist Gesetztsein, wenn beim Verstandesbegriffe der Ursache stehengeblieben wird; Ausdehnung ist schon das Unvollkommenere, aber nicht deduziert.) Als unvollkommen können sie nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existieren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung, ohne diese würden sie augenblicklich in nichts zurücksinken. Erhaltung ist unaufhörliche Wiederhervorbringung.[39]

Descartes geht nun zu weiteren Bestimmungen fort und sagt folgendes: »Das, was unter unser Bewußtsein fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenschaften oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben«[40], – die nicht dieser oder jener Zeit, diesem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht sind, nicht empfunden[41] und der ewige Begriff des Geistes selbst und die ewigen Bestimmungen seiner Freiheit, seiner selbst als seiner sind.

37 M: *Principia philosophiae* I, § 22–23, p. 6–7 (p. 78); Spinoza, *Principia philosophiae Cartesianae*, Prop. XXI, p. 38; Coroll. II, p. 30–31

38 M: *Responsiones quantae*, p. 133 (p. 70); Spinoza, l. c., Coroll. I, p. 30

39 M: Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. III, S. 17–18

40 M: *Principia philosophiae* I, § 48, p. 12 (p. 92)

41 M: *Meditationes* III, p. 17 (p. 268–269)

Von hier geht die Vorstellung aus, ob die Ideen angeboren sind (*innatae ideae*). So sagt Cicero, die Natur habe sie in uns gepflanzt. Dieser Ausdruck, ewige Wahrheit, ist bis auf die neuesten Zeiten ganz gebräuchlich. Ewige Wahrheiten sind allgemeine, ganz allgemeine Bestimmungen, ganz allgemeiner Zusammenhang; und von diesen ist hier vorgestellt, daß sie uns angeboren sind. Angeboren ist ein schlechter Ausdruck, weil dies eine natürliche Weise bezeichnet; er paßt nicht für den Geist, wegen der physischen Geburt. Wir würden sagen, es liege dies in der Natur, im Wesen unseres Geists begründet. Der Geist ist tätig und verhält sich in seiner Tätigkeit auf eine bestimmte Weise; diese hat aber keinen anderen Grund als seine Freiheit. Daß dies aber so sei, dazu gehört mehr, als es nur zu sagen; es müßte abgeleitet werden als notwendiges Produzieren unseres Geistes. Diese ewigen Wahrheiten sind für sich. Solche logische Gesetze sind z. B.: »Aus Nichts wird Nichts«; »etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein.«[42] Das sind Fakta des Bewußtseins; ebenso moralische Grundsätze. Cartesius verläßt diese bald wieder; sie sind nur im Denken als subjektivem, er hat noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Cartesius übergeht, das Andere zu diesen ewigen Wahrheiten, so sind die allgemeinen Bestimmungen der Dinge Substanz, Dauer, Ordnung usf.[43] Von diesen gibt er dann Definitionen. Er legt zugrunde, man müsse keine Voraussetzungen machen; und die Vorstellungen, zu denen er dann übergeht, diese nimmt er als ein Gefundenes auf in unserem Bewußtsein. Er definiert sie; die allgemeinen Gedanken, Kategorien, wie Aristoteles, sucht er auf. Er definiert nun die Substanz so: »Unter Substanz verstehe ich nichts anderes als eine Sache (*rem*), die keines anderen Etwas zum Existieren bedarf; und als eine solche Substanz, die keiner anderen Sache bedarf,

42 M: *Principia philosophiae* I, § 49, p. 13 (p. 93)
43 M: ibid., § 48, p. 12 (p. 92)

kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott.« Das ist, was Spinoza sagt; man kann sagen, es sei auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Idee und der Realität. Solche Substanz ist nun Gott; die anderen, die wir Substanzen nennen, existieren nicht für sich, haben ihre Existenz nicht im Begriff selbst. »Alle anderen« (Dinge) »können nur vermöge eines *concursus* (einer Assistenz) *Dei* existieren.« Das Zusammenkommen von Seele und Leib bewirke so Gott; das nannte man System der Assistenz. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Anderen; die allgemeine Verknüpfung ist nun Gott. »Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, *univoce* zu; d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich wäre.«[44]

»Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen.«[45] Da haben wir diesen Unterschied vom Denken und vom Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinander. Das Denken, Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und hat den Gegensatz des Nichtbeisichseienden, Ausgedehnten, Unfreien. Dies ist der reale Unterschied (*distinctio realis*) der Substanzen: »Die Eine kann deutlich und bestimmt gefaßt werden (*intelligi*) ohne die andere.« »Die körperliche und die denkende erschaffene Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes *concursus* zum Existieren bedürfen.«[46] Sie sind allgemeiner;

---

44 M: ibid., § 51, p. 14 (p. 95)
45 M: ibid., § 48, p. 12–13 (p. 92)
46 M: ibid., § 60, 52, p. 16, 14 (p. 101, 95)

die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, Bedingungen zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht.[47] Man kann sie Substanzen nennen, weil jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist; jedes der beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das Andere gefaßt werden. Diese bedürfen nur der Konkurrenz Gottes; d. h. das Reich des Denkens ist eine Totalität in sich, und die Natur ist ebenso ein totales System. Darum sind sie also auch (schloß nun Spinoza) an sich identisch, absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich Gott, oder ihre Unterschiede sind ideelle. – Cartesius geht vom Begriff Gottes zum Erschaffenen, Denken und Ausdehnung, und von da ins Besondere.

»Die Substanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die sie nicht gedacht werden können«, – ihre Bestimmtheit; »jede hat aber ein solches Eigentümliches, das ihre Natur und Essenz ausmacht« (einfache, allgemeine Bestimmtheit) »und worauf sich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das absolute Attribut des Geistes aus«, Denken ist seine Qualität; Ausdehnung ist die wesentliche Bestimmung der Körperlichkeit, und nur dies ist »die wahrhafte Natur des Körpers. Alles andere ist nur ein Modus, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden.« »Gott ist die unerschaffene, denkende Substanz.«[48]

Hier geht nun Cartesius zum Einzelnen; an der Ausdehnung sind wieder zwei Bestimmungen, Materie und Bewegung. Er verfolgt das Ausgedehnte, kommt auf Materie, Ruhe, Bewegung. – Ein Hauptgedanke Descartes' ist nun über die *Materie*; er faßt das Wesen des Körpers nur als Ausdehnung. Nach Descartes ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntsein; Körper ist er, insofern er aus-

47 M: *Rationes more geom. dispos.*, Def. X, p. 86 (p. 454)
48 M: *Principia philosophiae* I, § 53, 54, p. 14 (p. 96–97)

gedehnt ist, nicht insofern er andere Qualitäten hat. Alles andere, was wir als Qualitäten der Körper gelten lassen, sind nur sekundäre Qualitäten, Modi usf.; sie können weggenommen und weggedacht werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe; ohne solche ist kein Körper. Materie, Körperlichkeit, Ausdehnung ist für den Gedanken (nach Cartesius) ganz dasselbe. Die körperliche Welt soll gedacht werden, es soll also nur dies von ihr aufgenommen werden; das ist das Wesentliche derselben, was für den Gedanken ist. Die weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten halten sich innerhalb dieser Sphäre: Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewegung, Trägheit. Diese anderen Eigenschaften der Körper sind etwas bloß Sinnliches, und das weist Cartesius nach, wie es schon längst von den Skeptikern gezeigt worden ist.[49]

Jenes ist allerdings der abstrakte Begriff oder das reine Wesen; aber eben zum Körper oder in das reine Wesen gehört notwendig Negativität, Verschiedenheit. Daß dies das Wesen des Körpers ist, zeigt er dadurch, daß alle Bestimmungen desselben ausgelöscht, keine absolut prädiziert werden kann (außer Ausdehnung): Farbe, Durchsichtigkeit, Härte usf.; Materie und Ausdehnung sind identisch. – Er unterstützte dies durch folgenden Grund. Auf die Solidität, Härte (Fürsichsein) der Materie schließen wir durch den Widerstand, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt und vermöge derer er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehme man an, daß die Materie, sowie wir sie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, so hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumessen. Geruch, Farbe, Geschmack sind nur sinnliche Eigenschaften; wahr ist nur, was wir deutlich einsehen. Wenn ein Körper in kleine Teile zerrieben wird, so weicht er auch und verliert doch seine Natur nicht; Widerstand ist also nicht wesentlich.[50] Dieses Nichtfürsichsein ist

---

49 M: ibid., § 66–74, p. 19–22 (p. 107–117)
50 M: ibid. II, § 4, p. 25 (p. 123–124)

aber nur quantitativ geringerer Widerstand; dieser bleibt immer. Cartesius will aber nur denken; Widerstand, Farbe usw. denkt er nicht, er faßt es nur als sinnlich. Er sagt, alles dieses müsse auf die Ausdehnung, als besondere Modifikation derselben, zurückgeführt werden; es macht dem Cartesius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen. – Allerdings aber eben jenes Aufheben ist die negative Bewegung des Denkens; das Wesen ist bedingt durch dieses Denken, d. h. es ist nicht wahres Wesen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Descartes zu Gesetzen der *Bewegung* über, als dem allgemeinen Erkennen des Ansich des Körperlichen: α) daß es kein Vakuum gibt, eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, d. h. Körper ohne Körper; β) keine Atome (kein Fürsichsein, Individualität), aus demselben Grunde, das Wesen des Körpers ist Ausdehnung; γ) ferner daß ein Körper durch etwas außer ihm in Bewegung gesetzt werde, für sich im Zustande der Ruhe beharre und ebenso im Zustande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müsse (Trägheit)[51]; – nichtssagende Sätze, es ist eben Abstraktion, einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegensatze festzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung sind die Grundbegriffe der mechanischen Physik; sie sind, was die Wahrheit der Körperwelt ist. Idealität schwebt dem Descartes vor; er ist weit erhaben über die Realität der sinnlichen Eigenschaften, aber geht nicht zur Besonderung dieser Idealität über. – Er bleibt also bei der eigentlichen Mechanik stehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will euch Welten bauen, sagt insofern Cartesius[52]; Raum und Zeit waren ihm so die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums. Darin liegt denn die mechanische Weise, die Natur zu be-

51 M: ibid. II, § 16, 20, 37–38, p. 29–31, 38–39 (p. 133–134, 137–138, 152–154)

52 M: Buhle, a. a. O., Bd. III, S. 19; vgl. *Principia philosophiae* III, § 46–47, p. 65 (p. 210–212)

trachten, oder daß die *Naturphilosophie* des Descartes rein mechanisch ist, so daß er alle Verhältnisse auf Ruhe und Bewegung zurückführt, alle materielle Verschiedenheit, Farbe, Geschmack auf Mechanik, Bewegung von Partikeln. Das Verändern der Materie ist daher allein die Bewegung; auf den Mechanismus müssen daher alle körperlichen Eigenschaften und animalischen Erscheinungen zurückgeführt werden. Im Lebendigen sind Verdauung usf. solche mechanische Effekte, deren Prinzipien Ruhe und Bewegung sind. Wir sehen hier also den Grund, den Ursprung der mechanischen Philosophie; die Mechanik ist von Cartesius ausgebildet worden. Es ist aber eine weitere Einsicht, daß dies unbefriedigend ist, – Materie und Bewegung nicht hinreicht, um das Lebendige zu erklären. Es ist aber das Große darin, daß das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht und daß es diese Gedankenbestimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

Von da geht Descartes zur *Mechanik* über; Weltsystem, Bewegung der himmlischen Körper betrachtet er. Er kommt nun auf Bewegung und Ruhe, Erde, Sonne usf., von da aus auf seine Vorstellung der in sich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von *Wirbeln*, auf Reflexionen, metaphysische Hypothesen vom Aus- und Einströmen, Durchgehen, Sich-Begegnen usw. kleiner Partikelchen in Poren, zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver.[53] – Zuerst sollen die allgemeinen Gedanken das Interesse haben; das andere, was bei der Ausführung insbesondere zu bemerken ist, ist dieses. Das Weitere ist ein Übergang zum Bestimmten; und dies Bestimmte, Physikalische wird errichtet in einer Physik, die das Resultat von Beobachtungen und Erfahrungen ist. In der weiteren Ausführung geht er ganz auf verständige Weise fort. Descartes hat so viele Beobachtungen mit einer solchen Metaphysik vermischt; und dies ist

53 M: *Principia philosophiae* II, § 64, p. 49 (p. 178–179); III, § 5–42, 46, p. 51–63, 65 (p. 183–208, 210); IV, § 1, 69, 109–115, p. 137, 166, 178–180 (p. 330, 388, 420–425)

für uns daher etwas Trübes. – Professor Cousin in Paris hat Descartes' Werke neu herausgegeben, 11 Bände in Oktav; der größte Teil besteht in Briefen über physikalische Gegenstände.

Bei dieser Philosophie ist die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend; auf eben diese Weise zeigen sich die Philosophien von dieser Zeit an. Die Philosophie hatte bei Descartes und anderen noch die unbestimmtere Bedeutung, durchs Denken, Nachdenken, Räsonieren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbständige Entwicklung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt. Es ist somit das, was jetzt philosophisches Erkennen und was sonst wissenschaftliches Erkennen heißt, nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum Philosophieren; und bei Descartes' Metaphysik sahen wir das ganz empirische Räsonieren aus Gründen, aus Erfahrungen, Tatsachen, Erscheinungen auf die naivste Weise eintreten. Das Wissenschaftliche dabei bestand überhaupt näher, strenger in der Methode des Beweisens, wie sie in der Geometrie längst gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weise des formell logischen Schließens.

Daher geschieht es denn auch, daß das Philosophieren, das ein Ganzes von Wissenschaften ausmachen soll, anfängt von Logik und Metaphysik; dann der weitere Teil ist eine gewöhnliche Physik, Mathematik, freilich mit metaphysischen Spekulationen vermischt; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menschen, seine Pflichten, Staat, den Bürger. So Descartes. Der erste Teil der *Principia philosophiae* handelt *De principiis cognitionis humanae,* der zweite *De principiis rerum materialium.* Diese Philosophie über die Ausdehnung (die Naturphilosophie) ist jedoch nichts anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Physik, Mechanik sein konnte, und noch ganz hypothetisch. Wir unterscheiden genau empirische Physik und Naturphilosophie, die erste ist auch denkend; die Naturphilosophie heißt so immer bei den

Engländern dasselbe, als was wir Physik nennen (Newton).

3. Das andere ist *Philosophie des Geistes,* zum Teil metaphysisch, hernach aber auch empirisch; Cartesius hat besonders die Physik ausgebildet. Zu dem dritten Teil, dem ethischen, ist er nicht gekommen; *Ethik* machte er nicht bekannt, nur einen Traktat *De passionibus.* Spinozas philosophisches Hauptwerk dagegen ist die Ethik. Bei ihm ist der erste Teil auch allgemeine Metaphysik; den zweiten, die Naturphilosophie, hat er gar nicht behandelt, sondern nur eine Ethik, Philosophie des Geistes. Und das, was das Erkennen betrifft, den intelligenten Geist, das kommt im ersten Teil, in den Prinzipien der menschlichen Erkenntnis vor. So handelt auch Hobbes zuerst von der Logik, dann von einer ganz gewöhnlichen Physik: *Sectio I, De corpore*: *Pars I, Logica s. Computatio*; *Pars II, Philosophia prima,* Ontologie, Metaphysik; *Pars III,* Mechanik, Physik, menschliche Organe. *Sectio II* sollte von der Natur des Menschen handeln, Ethik; das Geistige hat er nicht vollständig ausgebildet, nur *De cive* geschrieben. In Descartes' Metaphysik ist einem ganz naiv, gar nicht spekulativ zumute. – Bei Cartesius war ferner zwar das Prinzip Denken, aber dieses Denken ist noch abstrakt und einfach; das Konkrete steht noch drüben auf der andern Seite, und konkreteren Inhalt erhielt dieses Denken erst aus der Erfahrung. Das Bedürfnis, das Bestimmte aus dem Denken zu entwickeln, war noch nicht vorhanden.

Cartesius handelt auf der andern Seite auch vom *Denken*; er handelt von der menschlichen *Freiheit.* Die Freiheit bewies Descartes daraus, daß die Seele denkt, der Wille unbeschränkt ist; und das macht die Vollkommenheit des Menschen aus. Das ist ganz richtig. In Ansehung der Freiheit kommt er auf die Schwierigkeit: Der Mensch als frei könne etwas tun, was nicht von Gott vorher angeordnet sei, – das streitet gegen Allmacht und Allwissenheit Gottes; und wenn alles von Gott angeordnet, so wäre damit die menschliche

Freiheit wieder aufgehoben. – Diese beiden Bestimmungen lösen sich nicht als widersprechende auf: »Der menschliche Geist ist endlich, Gottes Macht und Vorausbestimmung unendlich; wir sind nicht fähig, das Verhältnis zu beurteilen, in welchem die Freiheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit stehe; aber im Selbstbewußtsein haben wir ihre Gewißheit als Tatsache. Wir müssen uns aber nur an dem, was gewiß ist, halten.«[54] Fernerhin erscheint ihm vielerlei als unerklärbar; wir sehen Zähigkeit, Eigensinn, dabei nach bester Einsicht zu bleiben. Die Weise des Erkennens, wie Cartesius sie angibt, hat auch Gestalt eines verständigen Räsonnements; so ist es ohne besonderes Interesse.

Dies sind nun die Hauptmomente des Cartesischen Systems. Es sind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn besonders berühmt gemacht haben, – besondere Formen, die sonst in der Metaphysik, auch bei Wolff, betrachtet sind. Man hebt z. B. heraus: α) daß Cartesius das Organische, die Tiere, als Maschinen angesehen habe, daß sie von einem Anderen bewegt werden, das selbsttätige Prinzip des Denkens nicht in ihnen haben[55], – eine mechanische Physiologie, ein bestimmter, verständiger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit. Bei dem scharfen Gegensatze des Denkens und der Ausdehnung ist jenes nicht betrachtet als Empfindung, so daß diese sich isolieren kann. Das Organische, als Körper, muß sich auf Ausdehnung reduzieren. Das Weitere ist also Abhängigkeit von den ersten Bestimmungen.

β) Die angeborenen Ideen nennt er die ewigen Wahrheiten; Locke und Leibniz stritten darüber. Es ist krasser Ausdruck, nicht das Allgemeine wie bei Platon und Späteren, sondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine Vielheit des Denkens, mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seins, natürlich fest, wie Gefühle ins Herz gepflanzt,

---

54 M: ibid. I, § 37, 39, 40–41, p. 10–11 (p. 85–88)
55 M: *De methodo* V, p. 35–36 (p. 185–189)

– unmittelbare Vielheit, die im Denken selbst gegründet ist.

γ) Das Verhältnis zwischen Seele und Körper (sich selbst im Anderen, der Materie, setzen) ist nunmehr eine Hauptfrage, – eben jene Rückkehr des Gegenstandes in sich. In der Metaphysik finden sich viele Systeme darüber. Das eine ist das des *influxus physicus*, daß der Geist sich auf körperliche Weise verhalte, daß der Gegenstand auf den Geist ein Verhältnis hätte wie die Körper gegeneinander; eine solche Vorstellung ist sehr roh. – Wie faßt Cartesius die Einheit von Seele und Leib? Die erste gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an: beide sind Substanz, keines bedarf des Begriffs des anderen; also ist Seele und Leib unabhängig voneinander. Sie können keinen direkten Einfluß aufeinander haben. Die Seele hat nur Einfluß, Wirksamkeit, insofern die Seele des Körpers bedarf und umgekehrt, d. h. insofern sie wesentliche Beziehung aufeinander haben. Da aber jedes Totalität ist, so hat keines Bedürfnis des anderen und ebensowenig reale Beziehung darauf. Den physischen Einfluß beider hat Cartesius also konsequenterweise geleugnet; das ist mechanisches Verhältnis beider. Descartes hat das Spirituelle, Intellektuelle festgesetzt. In seinem *cogito* bin ich mir selbst zunächst nur gewiß, ich kann abstrahieren von allem; darauf gründet er das Bestehen des Geistes für sich. Nun ist das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abstrakten und dem Äußerlichen, dem Einzelnen. Dies bestimmt nun Cartesius danach, daß er zwischen beiden setzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung.[56] Ihre Veränderungen korrespondieren miteinander: habe ich Triebe, Vorsatz, so wird er leiblich; dies Entsprechen ist bewirkt durch Gott. (Dies heißt man denn das *systema assistentiae*, es ist transzendent: Gott ist der metaphysische Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen, als er

56 M: ibid., p. 29 (p. 173–174)

der Seele in dem, was sie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet. Dies hat nachher Malebranche mehr ausgeführt. Das Bedürfnis, ein Vermittelndes zu haben, ist da; Gott wird nun gesetzt als solches.) Denn oben (S. 142 f.) sahen wir, Cartesius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung. Insofern ich richtig, konsequent denke, so entspricht dem etwas Reales; der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist die vollkommene Identität beider Gegensätze; da ist die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dies wird dann in der Spinozistischen Idee in seinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das ist richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius diese Form unpassend; α) daß es zwei Dinge, Denken (Seele) und Leib, sind; β) Gott nun als ein drittes Ding erscheint, außerhalb beider, nicht der Begriff der Einheit und die beiden Glieder nicht selbst Begriff. Es muß aber nicht vergessen werden, daß er sagt, jene beiden ersten sind erschaffene Substanzen. Das gehört der Vorstellung an; Erschaffen ist kein bestimmter Gedanke. Diese Zurückführung auf den Gedanken hat dann Spinoza gemacht.

2. Spinoza

Cartesius' Philosophie hat sehr viele unspekulative Wendungen genommen; an ihn schließt sich unmittelbar an *Spinoza*, der zur ganzen Konsequenz durchgedrungen. Er hat vornehmlich die Cartesianische Philosophie studiert, in seiner Terminologie gesprochen; die erste Schrift des Spinoza sind: *Grundsätze des Cartesius*. Die Spinozistische Philosophie verhält sich zur Philosophie des Descartes nur als eine konsequente Ausführung, Durchführung dieses Prinzips. – Ihm hören Seele und Leib, Denken und Sein auf, Besondere, jedes ein für sich seiendes Ding zu sein. Den Dualismus, der im Cartesischen System vorhanden ist, hob Benedikt Spinoza vollends auf, – als ein Jude. Diese tiefe Einheit seiner

Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist der europäischen Denkweise und näher dem europäischen, Cartesianischen Philosophieren unmittelbar nähergebracht, darein eingeführt worden.

Zunächst sind jedoch die *Lebensumstände* des Spinoza zu betrachten. Er ist aus einer portugiesisch-jüdischen Familie im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedikt verwandelte. Er erhielt in seiner Jugend Unterricht von den Rabbinern. Früh jedoch bekam er schon Händel mit den Rabbinern der Synagoge, zu der er gehörte; sie wurden erbittert, weil er sich gegen die talmudistischen Träumereien erklärte. Er blieb beizeiten aus der Synagoge hinweg. Die Rabbiner fürchteten, sein Beispiel werde böse Folgen haben; sie boten ihm 1000 Gulden zum Jahrgehalt, wenn er ihr beiwohnen und ruhig bleiben wollte. Er schlug es aus. Ihre Verfolgungen gingen späterhin so weit, daß sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht waren, und kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche. Er verließ sodann die jüdische Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur christlichen Kirche überzutreten. Er legte sich nun besonders auf die lateinische Sprache, studierte Cartesius und gab auch eine Darstellung von dessen System, »erwiesen nach geometrischer Methode«, heraus, die unter seinen Werken ist. Später schrieb er seinen *Tractatus theologico-politicus*; dadurch erwarb er sich eine große Zelebrität.[1] Es ist darin die Lehre von der Inspiration, eine kritische Behandlung der mosaischen Bücher und dergleichen, besonders aus dem Gesichtspunkte, daß diese Gesetze sich auf die Juden beschränken. Was spätere christliche Theologen hierüber Kritisches ge-

1 M: *Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus*, ed. Paulus, Jena 1802–1803, T. II), p. 593–604, 632–640

schrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden soll, daß diese Bücher erst später redigiert worden und zum Teil jünger sind als die babylonische Gefangenschaft – ein Hauptkapitel für die protestantischen Theologen, womit die neueren sich vor den älteren auszeichnen und viel Prunk getrieben haben –, dies alles findet sich schon in dieser Schrift Spinozas.

Dieser ging später nach Rynsburg bei Leyden und lebte sehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig, von 1664 an, zuerst in Voorburg, einem Dorfe beim Haag, dann im Haag selber, fort und ernährte sich selbst durch Verfertigung optischer Gläser; das *Licht* beschäftigte ihn. Er lebte dürftig; er hatte Freunde, auch mächtige Protektoren; er schlug mehrere große Geschenke, die ihm reiche Freunde (auch Feldherren) anboten, aus. Er verbat es sich, als ihn Simon von Vries zum Erben einsetzen wollte, nahm ein Jahrgehalt von 300 Fl. von ihm an, ließ sein väterliches Erbteil seinen Schwestern. Vom Kurfürsten von der Pfalz, Karl Ludwig, der höchst edel und frei von den Vorurteilen seiner Zeit, wurde er auch zur Professur nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben solle zu lehren und zu schreiben, indem »der Fürst glaube, daß er sie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen«. Spinoza (in seinen gedruckten Briefen) lehnte dieses Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil er nicht wisse, in welche Grenze jene philosophische Freiheit eingeschlossen werden müsse, daß er nicht scheine, die öffentlich festgesetzte Religion zu verunruhigen.[2] Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung höchst interessanten Lande, das zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; so gehässig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker, Voetius gegen die Cartesianische Philosophie wüteten, hatte

2 M: ibid., p. 612–628; Spinoza, *Epistolae*, LIII, LIV (*Opera*, ed. Paulus, T. I), p. 638–640

dies doch nicht die Konsequenz, die es in einem anderen Lande würde gehabt haben.

Er starb den 21. Februar 1677 im 44. Jahre seines Alters an der Schwindsucht, an der er lange gelitten, – übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der *einen* Substanz verschwindet. – Sein Hauptwerk, die *Ethik*, kam erst nach seinem Tode heraus durch Ludwig Mäyer, einen Arzt, den vertrautesten Freund des Spinoza. Sie besteht aus fünf Teilen: der erste handelt von Gott (*De Deo*); der zweite von der Natur und dem Ursprunge des Geistes (*De natura et origine mentis*). Er behandelt so nicht die Natur, – Ausdehnung und Bewegung, sondern geht von Gott gleich zum Geiste über, zur ethischen Seite. Das dritte Buch handelt von den Affekten und Leidenschaften (*De origine et natura affectuum*); das vierte von den Kräften derselben oder der menschlichen Knechtschaft (*De servitute humana s. de affectuum viribus*); endlich das fünfte von der Macht des Verstandes, dem Denken, oder von der menschlichen Freiheit (*De potentia intellectus s. de libertate humana*). Kirchenrat Professor Paulus gab seine Werke in Jena heraus; ich habe auch Anteil an dieser Ausgabe durch Vergleichung von französischen Übersetzungen. – So großen Haß sich Spinoza bei seinen Rabbinern zugezogen, so noch größeren bei den christlichen, besonders protestantischen Theologen, zunächst durch seine Schrift *Tractatus theologico-politicus*, am meisten aber durch seine Philosophie, die wir nun näher zu betrachten haben. Ein protestantischer Geistlicher, Colerus, gab eine Lebensbeschreibung Spinozas heraus; er eifert zwar stark gegen ihn, gibt aber recht genaue und gutmütige Nachrichten von seinen Verhältnissen: wie er nur an 200 Taler hinterlassen, was für Schulden er gehabt habe usw. Beim Inventarium fordert der Barbier noch rückständige Bezahlung vom »wohlseligen« Herrn Spinoza. Der Prediger skandalisiert sich darüber, macht zu dieser Rechnung die Anmerkung: »Hätte er gewußt, was es für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht

wohlselig genannt haben.«[3] Unter Spinozas Porträt setzt er: *Signum reprobationis in vultu gerens*; – der düstre Zug eines tiefen Denkers, sonst mild und wohlwollend: *reprobationis* allerdings, – aber nicht einer passiven, sondern aktiven Mißbilligung der Meinungen, der Irrtümer und der gedankenlosen Leidenschaften der Menschen.

Was sein System anbetrifft, so ist es sehr einfach und im ganzen leicht zu fassen. Eine Schwierigkeit dabei liegt zum Teil in der Methode, in der verschränkten Methode, in der er seine Gedanken vorträgt, und in dem Beschränkten der Ansicht, wodurch er über Hauptgesichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht.
Spinozas *Philosophie* ist die Objektivierung der Cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die *eine* Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) sind; und nur diese absolute Einheit ist wirklich, ist die Wirklichkeit, – nur sie ist Gott. Es ist wie bei Descartes die Einheit des Denkens und Seins oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält. Cartesius' Substanz, Idee, hat wohl das Sein selbst in ihrem Begriffe, aber es ist nur das Sein als abstraktes Sein, nicht Sein als reales Sein oder als Ausdehnung, sondern Körperlichkeiten, anderes als die Substanz, kein Modus derselben. Ebenso ist Ich, das Denkende, für sich, auch ein selbständiges Wesen. Diese Selbständigkeit der beiden Extreme hebt sich im Spinozismus auf, und sie werden zu Momenten des *einen* absoluten Wesens. – Wir sehen, daß es in diesem Ausdruck darauf ankommt, das Sein als die Einheit von Gegensätzen zu fassen. Es ist Hauptinteresse, nicht den Gegensatz wegzulassen; er soll nicht mehr auf die Seite gestellt werden, – die Vermittlung, die Auflösung des Gegensatzes ist die Hauptsache. Der Gegensatz ist nicht in

3 M: ibid., p. 642–665

der Abstraktion von Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztem gesetzt, sondern Denken und Ausdehnung. Wir sagen nicht »Sein«, denn es ist Abstraktion, die nur im Denken ist. Denken ist Rückkehr in sich, einfaches Gleichsein mit sich selbst; das ist aber das Sein überhaupt, – ihre Einheit aufzuzeigen, ist also nicht schwierig. Sein, bestimmter genommen, ist Ausdehnung.

Beurteilung der Spinozistischen Philosophie. α) Man wirft dem Spinozismus vor, er sei Atheismus: Gott und Natur (Welt) ist eins, beide sind nicht geschieden; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder Gott zur Natur, so daß Gott verschwinde und nur Natur gesetzt werde. Vielmehr setzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, sondern Denken und Ausdehnung; und Gott ist die Einheit, die absolute Substanz, in welcher vielmehr die Welt, die Natur untergegangen, verschwunden ist. Die Gegner des Spinoza tun, als ob sie sich Gott angelegen sein ließen, als ob es ihnen um ihn zu tun wäre. Den Leuten, die gegen Spinoza sprechen, ist es aber nicht um Gott, sondern vielmehr um Endliches zu tun, um sich selbst. Von Gott und vom Endlichen (wir) gibt es dreierlei Verhältnisse: 1. Das Endliche ist und ebenso nur wir sind, und Gott ist nicht; das ist Atheismus. So ist das Endliche absolut genommen, es ist das Substantielle; Gott ist dann nicht. 2. Es ist nur Gott, das Endliche ist wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein. 3. Gott ist, und wir sind auch; das ist schlechte, synthetische Vereinigung, das ist Vergleich der Billigkeit. Jede Seite ist so substantiell als die andere, das ist die Weise der Vorstellung: Gott hat Ehre, ist drüben; und ebenso haben die endlichen Dinge Sein. Die Vernunft kann bei solchem *auch*, solcher Gleichgültigkeit nicht stehenbleiben. Das philosophische Bedürfnis ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern daß er ewig aus der Substanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus versteinert werde. Spinoza ist über diesen Dualismus erhaben; ebenso ist es die Religion, wenn wir die

Vorstellungen in Gedanken umsetzen. Von den beiden ersten Verhältnissen ist das erste Atheismus, wenn die Menschen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte setzen. Dieses ist nicht Spinozas Standpunkt: Gott ist nur die *eine* Substanz; die Natur, die Welt ist nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Substanz, nicht Substantielles. Der Spinozismus ist also Akosmismus. Das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, die Endlichkeit ist nicht das Substantielle, – vielmehr nur Gott. Das Gegenteil von alledem ist wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm ist zu viel Gott. »Ist Gott die Identität des Geistes und der Natur, so ist also die Natur, das menschliche Individuum Gott.« Ganz richtig! Sie vergessen aber, daß sie eben darin aufgehoben sind, – können nicht vergessen, daß sie nichts sind. Die, welche Spinoza so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; sie nehmen es übel, daß dieses nicht als Substantielles gelten darf, – ihren Untergang nehmen sie übel.

β) Zweitens: demonstrative Methode. Sie gehört der Weise des verständigen Erkennens an. Es ist die geometrische Methode: Axiome, Erklärungen, Theoreme, Definitionen kommen vor. In neueren Zeiten (Jacobi) stellte man auf, daß alle Demonstration, wissenschaftliches Erkennen auf Spinozismus führe, er sei allein die konsequente Weise des Denkens; es müsse dahin führen, deswegen tauge es überhaupt nicht, nur das unmittelbare Wissen. Jacobi nimmt Spinozismus auch als Atheismus, weil er darauf sieht, daß Gott nicht von der Welt unterschieden ist.[4] Aber sagt man dies, so bleibt die Welt in der Vorstellung perennierend; bei Spinoza perenniert aber die Welt nicht. Man kann zugeben, daß Demonstration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weise des verständigen Erkennens verstanden wird. Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: ent-

4 M: Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 55, 90, 216–223

weder Spinozismus oder keine Philosophie. Spinoza hat den großen Satz: Alle Bestimmung ist eine Negation.[5] Das Bestimmte ist das Endliche; nun kann von allem, auch vom Denken (im Gegensatz zur Ausdehnung) gezeigt werden, daß es ein Bestimmtes ist, also Negation in sich schließt; sein Wesentliches beruht auf Negation. Weil Gott nur das Positive, Affirmative ist, so ist alles andere nur Modifikation, nicht an und für sich Seiendes; so ist nur Gott die Substanz. So hat Jacobi recht. Die einfache Determination, Bestimmung (Negation gehört zur Form) ist ein Anderes gegen die absolute Bestimmtheit, Negativität, Form. Die wahrhafte Affirmation ist die Negation der Form; das ist die absolute Form. Der Gang Spinozas ist richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der andern Seite ist die Negation Negation der Negation und dadurch Affirmation.

γ) Das Prinzip der Subjektivität, Individualität, Persönlichkeit findet sich dann nicht im Spinozismus, weil die Negation nur so einseitig aufgefaßt wurde. Das Bewußtsein, die Religion empört sich dagegen. Das Leibnizische Prinzip der Individuation (in den Monaden) integrierte Spinoza. Der Verstand hat Bestimmungen, die sich nicht widersprechen. Die Negation ist einfache Bestimmtheit. Die Negation der Negation ist Widerspruch, sie negiert die Negation; so ist sie Affirmation, ebenso ist sie aber auch Negation überhaupt. Diesen Widerspruch kann der Verstand nicht aushalten; er ist das Vernünftige. Dieser Punkt fehlt dem Spinoza, und das ist sein Mangel. Spinozas System ist der in den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus. Die absolute Substanz des Spinoza ist nichts Endliches, natürliche Welt. Dieser Gedanke, diese Anschauung ist der letzte Grund, die Identität von Ausdehnung und Gedanke. Wir haben vor uns zwei Bestimmungen, das Allgemeine, das an und für sich Seiende, und zweitens die Be-

5 M: Spinoza, *Epistolae*, L (T. I), p. 634

stimmung des Besonderen und Einzelnen, die Individualität. Nun ist von dem Besonderen, dem Einzelnen nicht schwer aufzuzeigen, daß es ein Beschränktes überhaupt ist, daß sein Begriff überhaupt von einem Anderen abhängt, daß es abhängig ist, nicht wahrhaft für sich selbst existierend, so nicht wahrhaft wirklich. In Rücksicht des Bestimmten hat Spinoza so den Satz aufgestellt: *Omnis determinatio est negatio*; also ist nur das Nichtbesonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, ist nur substantiell. Die Seele, der Geist ist ein einzelnes Ding, ist als solches beschränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding ist, ist eine Negation, und er hat so nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die einfache Einheit des Denkens bei sich selbst sprach er nämlich als die absolute Substanz aus.

Dies ist im ganzen die Spinozistische Idee. Es ist dasselbe, was bei den Eleaten das ὄν (→ Bd. 18, S. 288, 297). Es ist die morgenländische Anschauung, die sich mit Spinoza zuerst im Abendlande ausgesprochen hat. Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens (→ Bd. 18, S. 167). Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. Der Unterschied von der eleatischen Philosophie ist nur dieser, daß durch das Christentum in der modernen Welt im Geiste durchaus die konkrete Individualität vorhanden ist. Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Konkreten ist nun aber die Substanz nicht bestimmt als konkret in sich. Da das Konkrete so nicht im Inhalt der Substanz ist, so fällt es hiermit nur in das reflektierende Denken; und erst aus den unendlichen Gegensätzen des letzteren resultiert eben jene Einheit. Von der Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben; es kann nur von dem Philosophieren über sie und den in ihr auf-

gehobenen Gegensätzen gesprochen werden. Das Unterscheidende fällt nur darein, von welcher Art die Gegensätze seien, die in ihr aufgehoben werden. Bewiesen hat Spinoza dies bei weitem nicht sosehr, als es die Alten zu tun bemüht gewesen sind.

Diese Spinozistische Idee ist als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist noch nicht das ganze Wahre; sie muß auch als in sich tätig, lebendig gedacht werden und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die Spinozistische Substanz ist die allgemeine und so die abstrakte Bestimmung; man kann sagen, es ist die Grundlage des Geistes, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstrakte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Wird nun bei dieser Substanz stehengeblieben, so kommt es zu keiner Entwicklung, zu keiner Geistigkeit, Tätigkeit. Seine Philosophie ist nur starre Substanz, noch nicht Geist; man ist nicht bei sich. Gott ist hier nicht Geist, weil er nicht der dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhmesches Quellen. Die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhmeschen Quellgeister, die ineinander arbeiten und aufgehen (s. S. 103 ff.). In die *eine* Substanz gehen alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseins nur zurück; so, kann man sagen, wird im Spinozistischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon er spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müßte Spinoza es deduzieren, ableiten aus seiner Substanz; sie schließt sich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geistigkeit. Was diesem Besonderen nun widerfährt, ist, daß es nur Modifikation der absoluten Substanz ist, nichts Wirkliches an ihm selbst sei; die Operation an ihm ist nur die, es von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, es in die eine absolute Substanz zurückzuwerfen. Dies ist das Unbefrie-

digende bei Spinoza. Der Unterschied ist äußerlich vorhanden, bleibt äußerlich, man begreift nichts davon. Bei Leibniz werden wir das Entgegengesetzte, die Individualität zum Prinzip gemacht sehen, so daß das Spinozistische System so äußerlich integriert ist durch Leibniz. Es ist das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es ist ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Ansicht sein muß. Denn es ist starre Bewegungslosigkeit, deren einzige Tätigkeit ist, alles in den Abgrund der Substanz zu werfen, in dem alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt; Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben. – Dies ist das Allgemeine.

Einige nähere Bestimmungen sind noch zu erwähnen. Die Methode, welche Spinoza zur Darstellung seiner Philosophie gebraucht, ist, wie bei Cartesius, die geometrische, die des Euklides, die man um der mathematischen Evidenz willen für die vorzüglichste hält, die aber, für spekulativen Inhalt unbrauchbar, nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Orte ist. Es scheint nur Mangel der äußerlichen Form, ist aber Grundmangel. Spinoza geht in seiner mathematisch demonstrativen Methode von Definitionen aus; diese betreffen allgemeine Bestimmungen. Und diese sind geradezu aufgenommen, vorausgesetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt. Die wesentlichen Momente des Systems sind in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind. Aber woher diese Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Die finden wir in uns, in der wissenschaftlichen Bildung. Es wird also nicht aus der unendlichen Substanz entwickelt, daß es Verstand, Willen, Ausdehnung gibt, sondern es wird geradezu in diesen Bestimmungen gesprochen. Und das ganz natürlich; denn es ist ja das Eine, wohinein alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt.

1. Spinoza fängt [in der *Ethik*] mit *Definitionen* an; es ist daraus folgendes zu nehmen.

a) Die *erste* Definition Spinozas ist die *Ursache seiner selbst*. Er sagt: »Unter Ursache seiner selbst (*causam sui*) verstehe ich das, dessen Wesen« (oder Begriff) »die Existenz in sich schließt oder was nicht anders gedacht werden kann denn als existierend.« Die Einheit des Gedankens und der Existenz ist sogleich von vornherein aufgestellt (das Wesen ist das Allgemeine, der Gedanke); um diese Einheit wird es sich ewig handeln. *Causa sui* ist ein wichtiger Ausdruck. Wirkung wird der Ursache entgegengesetzt. Die Ursache seiner selbst ist die Ursache, die wirkt, ein Anderes separiert; was sie aber hervorbringt, ist sie selbst. Im Hervorbringen hebt sie den Unterschied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen ist der Abfall und zugleich die Negation dieses Verlustes. Es ist dies ein ganz spekulativer Begriff. Wir stellen uns vor, die Ursache bewirkt etwas, und die Wirkung ist etwas anderes als die Ursache. Hier hingegen ist das Herausgehen der Ursache unmittelbar aufgehoben, die Ursache seiner selbst produziert nur sich selbst; es ist dies ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das ist die unendliche Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der *causa sui* liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.

b) Die *zweite* Definition ist die des *Endlichen*. »Endlich ist dasjenige, was durch ein Anderes seiner Art begrenzt wird.« Denn es hat daran ein Ende, ist da nicht; was da ist, ist ein Anderes. Dies Andere muß aber gleicher Art sein. Denn die, welche sich begrenzen wollen, um sich begrenzen zu können, müssen eine Grenze, mithin Berührung, Beziehung aufeinander haben, d. h. von *einer* Art sein, auf gleichem Boden stehen, eine gemeinschaftliche Sphäre haben. Das ist die affirmative Seite der Grenze. »Der Gedanke wird somit nur durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt, aber der Gedanke nicht durch den Körper, noch der Körper durch den Gedanken.« Das sahen

wir bei Cartesius: der Gedanke ist für sich Totalität und ebenso die Ausdehnung, sie haben nichts miteinander zu tun; sie begrenzen einander nicht, jedes ist das in sich Beschlossene. Beziehung auf Anderes ist Grenze.

c) Die *dritte* Definition ist die der *Substanz.* »Substanz heißt, was in sich ist und durch sich begriffen wird oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (*a quo formari debeat*)«, – nicht ein Anderes nötig hat; sonst wäre es endlich, akzidentell. Was eines Anderen bedarf, um begriffen zu werden, ist nicht selbständig, sondern von diesem Anderen abhängig.

d) *Vierte* Definition. Das zweite der Substanz sind die *Attribute*; diese gehören dazu. »Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als ihr Wesen ausmachend«; und nur dies ist wahr bei Spinoza. Das ist große Bestimmung; das Attribut ist zwar Bestimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes. Diese Betrachtung ist außerhalb der Substanz; sie kann in zwei Weisen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes ist Totalität, der ganze Inhalt der Substanz, aber nur in *einer* Form; eben darum sind beide Seiten an sich identisch, unendlich. Dies ist die wahrhafte Vollendung. Im Attribute faßt der Verstand die ganze Substanz. Aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt.

e) *Fünfte* Definition. Das dritte ist der *Modus.* »Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz oder dasjenige, was in einem Anderen ist, durch das es auch begriffen wird.« – Also Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Formierte, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes. – Diese drei Momente hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hin-

stellen, sondern sie deduzieren müssen. – Die drei letzten Bestimmungen sind vorzüglich wichtig; sie entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem konkreten wahrhaften Sinne. Das konkrete Allgemeine ist die Substanz; das konkrete Besondere ist die konkrete Gattung. Vater und Sohn sind so Besondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes (nur unter einer besonderen Form) enthält. Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äußerlichen Zusammenhang mit Anderem tritt. Spinoza hat so ein Herabsteigen; der Modus ist das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza ist, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als schlechte Einzelheit. Die wahrhafte Einzelheit, Individualität, wahrhafte Subjektivität ist nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte; sondern es ist, als schlechthin bestimmt, das Fürsichseiende, nur sich selbst Bestimmende. Das Subjektive ist so ebenso die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne ist das bei sich selbst Seiende und so das Allgemeine. Die Rückkehr besteht darin, daß es an ihm selbst das Allgemeine ist, zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen. Die starre Substantialität ist das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; diese kannte er nicht. Es ist immer dieses Denken, dem die Bestimmtheit verschwindet.

f) *Sechstens*, die Definition des *Unendlichen* ist auch noch wichtig. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich viele oder als an und für sich Unendliches genommen wird. »Von dem in seiner Art Unendlichen (*in suo genere infinitum*) können unendliche Attribute negiert werden. Das absolut Unendliche ist, zu dessen Essenz alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält.« Gott ist das absolut unendliche Wesen; das Unendliche ist die Affirmation seiner selbst.

Ferner unterscheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (*infinitum imaginationis*) von dem Unendlichen des

Denkens (*infinitum intellectus, infinitum actu*). Die meisten Menschen kommen nur zum ersten; dies ist das schlechte Unendliche, wenn man sagt, »und so fort ins Unendliche«, z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menschen wollen erhaben sein, ebenso in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, sind dasselbe. Ein Bruch wird als Dezimalbruch dargestellt, das ist schlecht; 1/7 ist das wahrhaft Unendliche, nicht mangelhaft. Die unendliche Reihe ist unvollkommen; der Inhalt ist zwar immer beschränkt. Dies ist aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor sich hat, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird; und mag man es auch als erhaben ansehen, so ist sie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus ins Negative, ist nicht *actu*. Die philosophische Unendlichkeit, das, was *actu* unendlich ist, ist die Affirmation seiner selbst; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die absolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt werden können: »Es ist die Negation der Negation.« – Spinoza bringt hier auch zur Erläuterung geometrische Beispiele an für den Begriff der Unendlichkeit; in seinen *operibus postumis* kommt er z. B. auf eine Figur, als Bild dieser Unendlichkeit (auch vor seiner *Ethik*). Er hat zwei Kreise, die ineinanderliegen, aber nicht konzentrisch sind. Die Ebene zwischen beiden Kreisen kann nicht angegeben werden, ist nicht durch ein bestimmtes Verhältnis ausdrückbar, nicht kommensurabel; will ich sie determinieren, so muß ich ins Unendliche fortgehen, – eine unendliche Reihe. Das ist das Hinaus, es ist immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch ist dieses schlechte Unendliche fertig, beschränkt, – affirmativ, in jener Ebene gegenwärtig. Das Affirmative ist so Negation der Negation; *duplex negatio affirmat*, nach der bekannten grammatischen Regel. Der Raum zwischen beiden Kreisen ist ein vollendeter Raum, er ist wirklich, nicht ein einseitiger; und doch läßt sich in Zahlen die Bestimmung des Raums nicht genau angeben. Das Bestimmen erschöpft nicht den Raum selbst; und doch ist er gegenwärtig. Oder eine

Linie, eine beschränkte Linie besteht aus unendlich vielen Punkten und ist doch gegenwärtig, ist bestimmt.[7] Das Unendliche soll als wirklich gegenwärtig vorgestellt werden. Der Begriff »Ursache seiner selbst« ist so wahrhafte Unendlichkeit. Sobald die Ursache ein Anderes gegenüberhat, die Wirkung, so ist Endlichkeit vorhanden; aber hier ist dies Andere zugleich aufgehoben, es ist wieder sie selbst.

g) *Siebente* Definition. »*Gott* ist das absolut unendliche Wesen oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit (*essentiam*) ausdrückt.« Das Unendliche ist das Unbestimmte, unendlich, unbestimmt Viele; nachher kommen bei Spinoza nur zwei Attribute vor.

Die ganze Spinozistische Philosophie ist in diesen Definitionen enthalten; dies sind aber allgemeine Bestimmungen und so im ganzen formell. Das Mangelhafte ist, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen sind Voraussetzungen; Punkt, Linie werden vorausgesetzt. In der Philosophie soll der Inhalt als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so daß das Wort »Substanz« dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angibt. Ein anderes ist es, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sei. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht. Bei philosophischer Betrachtung ist dies aber die Hauptsache. Das hat Spinoza nicht getan. Er hat Definitionen aufgestellt, welche diese einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darstellen. Aber das Erforderliche wäre gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar ist nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin ist, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; so ist dieser erwiesen. Aber von dem ersten Inhalt ist aller andere abhängig (ἐξήρτηται bei Aristoteles). »Das Attribut ist das, was der Verstand von

7 M: *Epistolae*, XXIX, p. 526–532

Gott denkt.« Wo kommt der Verstand her (außer Gott), der solche Betrachtung macht? So geht alles nur hinein, nicht heraus; die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt, sie entschließt sich nicht zu diesen Attributen.

2. Der weitere Fortgang, nach diesen Definitionen, sind nun Theoreme, *Sätze*. Er beweist vielerlei. Die Hauptsache ist nun, daß Spinoza aus diesen Begriffen erweist, daß nur *eine* Substanz, Gott ist. Es ist einfacher Gang, sehr formelles Beweisen.

a) »Fünfte Proposition: Es kann *nicht zwei oder mehrere Substanzen* derselben Natur oder desselben Attributs geben.« Dies liegt schon in den Definitionen. Der Beweis ist mühselige, unnütze Quälerei. »Wenn es mehrere« (Substanzen desselben Attributs) »gäbe, so müßten sie voneinander unterschieden sein, entweder aus der Verschiedenheit ihrer Attribute oder der Verschiedenheit ihrer Affektionen« (Modi). Denn α) eben die Attribute sind es, was der Verstand als das Wesen begreift; der Begriff dieses Attributs ist eben ein Wesen. »Sind sie durch ihre Attribute unterschieden, nun so wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur *eine* Substanz desselben Attributs ist.« Denn eben die Substanz ist das Wesen, Begriff dieses Attributs, in sich, nicht durch Anderes bestimmt. β) »Wären sie aber durch ihre Modi unterschieden, da die Substanz ihrer Natur nach früher ist (*prior est natura*) als ihre Affektionen, so kann sie, wenn von ihren Affektionen abstrahiert wird (*depositis ergo affectionibus*) und sie nun in sich, d. i. wahr betrachtet wird (*in se, h. e. vere considerata*), danach nicht für unterschieden betrachtet werden (*non poterit concipi ab alia distingui*).«

b) »Achte Proposition: Jede (*omnis*) *Substanz* ist notwendig *unendlich*. – Denn sonst müßte sie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; also gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was gegen die fünfte Proposition.«

»Jedes Attribut muß für sich begriffen werden«, – die Bestimmtheit, in sich reflektiert. »Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz faßt als ihr Wesen ausmachend;

also muß es durch sich gefaßt werden.« Denn die Substanz ist, was durch sich selbst begriffen wird (siehe dritte Definition). »Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Substanzen schließen; denn jedes ist für sich begriffen, ohne Übergang zu einem Anderen«, – nicht durch ein Anderes begrenzt.

c) »Die Substanz ist *unteilbar*. – α) Wenn die Teile die Natur der Substanz beibehielten, so würde es also mehrere Substanzen derselben Natur geben; was gegen die fünfte Proposition. β) Wenn nicht, so hört die unendliche Substanz auf zu sein; was ungereimt.«[8]

d) »Vierzehnte Proposition: Außer *Gott* kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden. – Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, negiert werden kann, und da er notwendig existiert, – wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, so müßte sie durch ein Attribut Gottes erklärt (begriffen) werden.« Folglich hätte die Substanz nicht ihre eigene Wesenheit, sondern die Gottes; folglich wäre es keine Substanz. Oder wenn sie doch Substanz sein sollte, »so müßte es zwei Substanzen desselben Attributs geben können; was nach Proposition V ungereimt ist. – Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache (*res extensa*) und die denkende Sache (*res cogitans*)« nicht Substanzen, sondern »entweder Attribute Gottes sind oder Affektionen seiner Attribute.« – Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen.

»Fünfzehnte Proposition: Was ist, ist in Gott und kann nicht ohne Gott sein oder begriffen werden.«

»Sechzehnte Proposition: Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. i. alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann. – Gott ist also die Ursache von allem.« Alles dieses ist schon in den Definitionen enthalten. Ist dieses zugrunde gelegt, so

8 M: *Ethices* I, Prop. XIII

folgt alles jenes notwendig. – Das Schwierigste beim Spinoza ist, in den Unterscheidungen, zu denen er kommt, in dem Bestimmten die Beziehung von diesem Bestimmten auf Gott zu fassen, so daß es noch erhalten würde.

Die Hauptsache ist diese, daß er sagt, Gott, die Substanz, bestehe aus unendlichen Attributen. Was nun diese Methode betrifft, so könnte man die unendlichen Attribute Gottes zunächst als unendlich viele verstehen. Das ist aber nicht; Spinoza erkennt und spricht vielmehr nur von zwei Attributen. »Absolut unendlich«, d. h. positiv nach Spinoza, – wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in sich ist. Denken und Ausdehnung sind nun diese beiden Attribute, die er Gott beilegt: »Gott ist eine denkende Sache (*res cogitans*), weil alle einzelnen Gedanken Modi sind, die Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. Gott kommt also ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schließen, durch welches sie begriffen werden. – Gott ist eine ausgedehnte Sache (*res extensa*) aus denselben Gründen.«[9]

Wie diese zwei aus der *einen* Substanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf, beweist auch nicht, warum es nur zwei sein können. Diese sind nun, wie bei Cartesius, das Denken und die Ausdehnung. Und er stellt sie so vor, daß jedes für sich die ganze Totalität ist, so daß beide dasselbe enthalten, nur einmal in der Form des Denkens, das andere Mal in der Form der Ausdehnung. Der Verstand nun faßt diese Attribute auf, faßt sie als Totalitäten; sie sind die Formen, unter denen der Verstand Gott begreift. – Ausdehnung und Denken sind nun aber nicht in der Wahrheit, sondern nur äußerlicherweise unterschieden; denn sie sind Ganze. Das Attribut ist nämlich das, was der Verstand faßt von der Essenz der Substanz; den Verstand aber rechnet Spinoza nur zu den Affektionen.[10] Beide Ausdrücke befassen schon an sich die ganze Essenz; ihr Unterschied fällt nur in

9 M: ibid. II, Prop. I–II, p. 78–79

10 M: ibid. I, Prop. XXXI, Demonstr., p. 62

den Verstand, der als Modus keine Wahrheit hat. – Daß aber nur *eine* Substanz ist, liegt schon in der Definition von Substanz; die Beweise sind nur formelle Quälereien, die nur das Verstehen Spinozas zu erschweren dienen.

Über das Verhältnis von Denken und Sein sagt er: Es ist derselbe Inhalt, der das eine Mal unter der Form des Denkens und dann des Seins ist. Jedes drückt dasselbe Wesen aus, nur in der Form, die der Verstand mit hineinbringt, die ihm zukommt; das Wesen ist Gott, beide sind dieselbe Totalität. Nämlich dieselbe Substanz, unter dem Attribut des Denkens, ist die intelligible Welt, unter dem Attribut der Ausdehnung aber Natur; Natur und Denken, beide drücken dasselbe Wesen Gottes aus. Oder, wie er sagt, »die Ordnung, das System der natürlichen Dinge (*ordo rerum*) ist dasselbe als die Ordnung der Gedanken (*idearum*)«[11]; – sie bestimmen sich nicht, sind unendlich: das Körperliche nicht den Gedanken, noch umgekehrt. Die denkende und die ausgedehnte Substanz sind nur dieselbe Substanz, welche jetzt unter diesem, jetzt unter jenem Prädikate begriffen wird; es ist ein und dasselbe System. »So z. B. der Zirkel, der in der Natur existiert, und die Idee des existierenden Zirkels, die auch in Gott ist, ist ein und dieselbe Sache« (es ist ein und derselbe Inhalt), »die durch verschiedene Attribute erklärt wird (*explicatur*). Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst welches es sei, betrachten, so werden wir einen und denselben Zusammenhang der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge finden. Das formale Sein der Idee des Zirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens als die nächste Ursache, und dieser wieder durch einen anderen, usf. ins Unendliche; so daß wir die Ordnung der ganzen Natur oder den Zusammenhang der Ursachen durch das Attribut des Gedankens allein erklären müssen, – und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch *nur*

11 M: ibid. II, Prop. VII, p. 82

unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müssen, und dies gilt auch von anderen Ursachen.«[12] Es ist *eine* absolute Entwicklung der Substanz, die das eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erscheint.

Dies ist nun in dieser Redeweise aufgewärmt worden: *An sich* ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenen Formen. Aber es ist hier die Frage: Wie kommt der Verstand herbeigelaufen, daß er diese Formen auf die absolute Substanz anwendet? Und wo kommen diese beiden Formen her? – Es ist also hier gesetzt die Einheit des Seins und des Denkens und die des Seins und der Ausdehnung, so daß das denkende Universum an sich ist die ganze absolute, göttliche Totalität und das körperliche Universum ebenso dieselbe Totalität ist. Wir haben so zwei Totalitäten; an sich sind sie dasselbe, und die Unterschiede sind nur Attribute oder Bestimmungen des Verstandes. Dies ist die allgemeine Vorstellung; die Attribute sind eben nichts an sich, keine Unterschiede an sich. – Höher sagen wir, daß die Natur und der Geist vernünftig ist; Vernunft ist nicht leeres Wort, sondern sich in sich entwickelnde Totalität.

An dieser nur *einen* Substanz sind Denken und Ausdehnung nur Attribute. Daß nun Denken und Sein an sich identisch sind, daraus hat man sogleich Atheismus ableiten wollen, indem das Geistige nicht vom Körperlichen verschieden, Gott also zur Natur herabgesetzt sei. Aber Spinoza setzt gar nicht Gott mit der Natur identisch, sondern das Denken. Gott aber ist eben die Einheit des Denkens und Seins; Gott ist die Einheit selbst, nicht eins von beiden. Und in dieser Einheit ist die Beschränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen; nur Gott ist, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde also sein System besser Akosmismus haben nennen können.

Ohne Gott kann also nichts sein. Von Gott sagt Spinoza Freiheit und Notwendigkeit aus: »Gott ist die absolut freie

12 M: ibid. II, Prop. VII, Schol., p. 82–83

Ursache, die durch nichts anderes determiniert ist; denn er existiert allein aus der Notwendigkeit seiner Natur. Es gibt keine Ursache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirksamkeit ist aus den Gesetzen seiner Natur notwendig und ewig; was aus seiner absoluten Natur, aus seinen Attributen folgt, ist ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zweien rechten sind.« Sein Wesen ist seine absolute Macht; *actu* und *potentia*, Denken und Sein ist eins. Gott habe nicht andere Gedanken, die er nicht habe erschaffen können. »Seine Essenz und seine Existenz sind dasselbe, – die Wahrheit.« Es bleibt aber bei diesem Allgemeinen, Gott wird nicht durch Zwecke bestimmt; besondere Zwecke, Gedanken vor dem Sein und dergleichen werden aufgehoben.[13] – »Wille ist keine freie Ursache, sondern nur eine notwendige, nur ein Modus; also wird er determiniert von einem anderen.« »Gott handelt nach keinen Endursachen (*sub ratione boni*). Die es behaupten, scheinen außer Gott etwas zu setzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in seinem Wirken sieht, gleichsam als einen Zweck. Wird dies so gefaßt, so ist Gott nicht freie Ursache, sondern dem Fatum unterworfen. Ebenso unstatthaft ist es, alles der Willkür, einem gleichgültigen Willen Gottes zu unterwerfen.«[14] Er wird nur durch seine Natur determiniert. Die Wirksamkeit Gottes ist so seine Macht (*potentia*), und das ist die Notwendigkeit. Er ist dann absolute Macht im Gegensatze der Weisheit, welche bestimmte Zwecke und somit Beschränkungen setzt. Das ist nämlich als besonders eigentümlich zu merken, daß Spinoza sagt, jede Bestimmung sei eine Negation. So ist es auch etwas Endliches, wenn Gott die Ursache der Welt ist; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott gesetzt.

13 M: ibid. I, Propos. XVII, Coroll. I–II, Schol., p. 51–54; Prop. XX u. Coroll. I, p. 55–56; Prop. XXI, p. 56–57
14 M: ibid., Prop. XXXII, XXXIII, Schol. II, p. 63, 67–68

»Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache«, d. i. äußerliche. »Eine Sache, die zum Handeln bestimmt ist, ist, da Gott die Ursache, notwendig so von Gott dazu bestimmt; – und die so bestimmt, kann sich nicht unbestimmt machen.« »In der Natur gibt es nichts Zufälliges.«[15]

e) Übergang des Spinoza zu den *einzelnen Dingen,* besonders zum Selbstbewußtsein, Freiheit des Ich. Er gibt keinen Beweis aus dem Begriff der absoluten Substanz. Spinoza drückt sich übers Einzelne so aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beschränktheiten auf die Substanz ist, mehr als Festhalten des Einzelnen, – also Negativität. Die Attribute sind nicht für sich, sondern nur wie der Verstand die Substanz in ihren Unterschieden faßt. Das Dritte sind die Modi oder die Affektionen. Aller *Unterschied* der Dinge fällt allein in die *Modos.* Von diesen sagt Spinoza: In jedem Attribute sind zwei Modi; *Ruhe* und *Bewegung* in der Ausdehnung, in dem Denken *Verstand* und *Wille* (*intellectus et voluntas*).[16] Das Einzelne als solches fällt in diese Modos; sie sind es, wodurch sich das, was einzeln genannt wird, unterscheidet. Es sind bloß Modifikationen; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist nichts an sich. Jede Modifikation ist nur für uns, außer Gott; sie ist nicht an und für sich.

Dieses letztere, die Modos, Affektionen, faßt Spinoza unter der *natura naturata* zusammen. »Die *natura naturans* ist Gott als freie Ursache betrachtet, insofern er in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, – oder solche Attribute der Substanz, welche die ewige und unendliche Wesenheit (*essentiam*) ausdrücken. Unter *natura naturata* verstehe ich alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind und die ohne Gott weder sein noch

---

15 M: ibid., Prop. XVIII, XXVI–XXVII, XXIX, p. 54, 59, 61

16 M: ibid., Prop. XXXII, Demonstr. u. Coroll. II, p. 63

begriffen werden können.«[17] Es folgt nichts aus Gott, sondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dies sind nun die allgemeinen Formen Spinozas, die Hauptidee. Einige bestimmtere Formen sind noch zu erwähnen. Er gibt Nominaldefinitionen der Modi, des Verstands, Willens, der Affekte, Freude, Traurigkeit.[18] Näher finden wir die Betrachtung des *Bewußtseins.* Sein Fortgang ist nun höchst einfach oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom *mens* an.

»Die Essenz des *Menschen* besteht (*essentia hominis constituitur*) aus Modifikationen der Attribute Gottes.« Diese Modifikationen sind nur etwas in Beziehung auf unseren Verstand. »Wenn wir also sagen, der *menschliche Geist* perzipiert dieses oder jenes, so heißt es nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Idee des menschlichen Geistes expliziert wird, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur insofern er die Idee des menschlichen Geistes konstituiert, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geist die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist die Sache zum Teil oder inadäquat perzipiere.« Die Wahrheit ist das Adäquate.[19] Wird der Inhalt in der Form des menschlichen Geistes gesetzt, so ist dies Perzeption des Menschen, welche Modifikation Gottes ist; alles, was wir als seiend unterscheiden, ist so nur Modus. Alles Besondere ist ein Auffassen durch den äußerlichen Verstand. – Bayle macht dies lächerlich, folgert daraus, daß Gott als Türken modifiziert und als Österreicher Krieg miteinander führen.[20]

---

17 M: ibid., Prop. XXIX, Schol., p. 61–62

18 M: ibid., Prop. XXX–XXXII; III, Defin. III; Prop. XI, Schol., p. 62–63, 132, 141

19 M: ibid. II, Prop. XI, Demonstr. u. Coroll., p. 86–87; Def. IV, p. 77–78

20 M: *Dictionnaire historique et critique* (éd. 1740, T. IV), Art. Spinoza, p. 261, Note N, No. IV

»Was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich befindet (*contingit*), dies muß vom menschlichen Geiste perzipiert werden; oder von dieser Sache muß es im Geist notwendig eine Idee geben. D. i. wenn das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, der *Körper* ist, so kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiste perzipiert wird.«[21]

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet er im menschlichen Bewußtsein so: »Das Objekt« (besser das Objektive) »der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder eine besondere existierende Weise (*certus modus*) der Ausdehnung. – Sonst wären die Ideen von den Affektionen des Körpers nicht in Gott, insofern er unseren Geist konstituiert, sondern die Idee einer anderen Sache; so wären hiermit die Ideen der Affektionen unseres Körpers auch nicht in unserem Geiste.«[22] Das Verwirrende, Spinozas System aufzufassen, ist: α) die absolute Identität des Denkens und Seins; β) ihre absolute Gleichgültigkeit gegeneinander, weil jedes die ganze Essenz Gottes expliziert. Die Einheit des Körpers und des Bewußtseins ist diese, daß sie *eine* Substanz sind; als Einzelner, ein besonderer Modus der Existenz. Die Substanz ist die absolute Substanz, – der Einzelne ein Modus derselben, der als Bewußtsein das Vorstellen der Determinationen des Körpers ist, oder wie der Körper von äußeren Dingen affiziert wird. »Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affektionen des Körpers perzipiert«, – hat nur die Idee der Affektionen seines Körpers; diese Idee ist die Zusammensetzung, wie wir sogleich sehen werden. »Die Ideen, es sei der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die Dinge für ihre wirkende Ursache, sondern Gott selbst, insofern er ein Denkendes ist.«[23] »Mit der Aus-

21 M: *Ethices* II, Prop. XII, p. 87–88

22 M: ibid., Prop. XIII, p. 88

23 M: ibid., Prop. XIII, Schol., p. 89; Prop. XIV, XXIII, V, p. 95, 102, 80–81

dehnung ist Denken unzertrennlich verknüpft; so muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtsein vorgehen.«[24] Hier sehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Absoluten nichts unterschieden, ist nicht befriedigend.

Das *Individuum*, die Einzelheit selbst, bestimmt Spinoza so, daß das Individuum darin bestehe: »Wenn einige Körper« (Determinationen sind Negationen) »derselben oder verschiedener Größe so eingeschränkt« (oder bemeistert) »werden, daß sie einander aufliegen (*invicem incumbant*), oder wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, daß sie ihre Bewegungen sich gegenseitig auf irgendeine Weise mitteilen, so sagen wir, daß jene Körper miteinander vereint sind und alle zusammen *einen* Körper oder Individuum ausmachen, das sich von den übrigen durch diese Union von Körpern unterscheidet.«[25]

Hier sind wir an der Grenze des Spinozistischen Systems; hier erscheint uns sein Mangel. Die Individuation, das Eins ist eine bloße Zusammensetzung, das Gegenteil des Ichts (Selbheit) des Böhme (s. S. 108 ff.): nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbstbewußtsein. – Nehmen wir dies, ehe wir es in bezug aufs Ganze betrachten, von der andern Seite, nämlich dem Verstande, so fällt das Unterscheiden überhaupt in ihn, ist nicht deduziert, findet sich eben so. So gehört, wie wir schon sahen, »der wirkliche Verstand (*intellectus actu*), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der *natura naturata*, nicht zur *naturante*. – Denn unter dem Verstand, wie für sich bekannt ist, verstehen wir nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Weise des Denkens: einen Modus, der von anderen Modis, als der Begierde, Liebe usf., unterschieden ist und deswegen durch das absolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine

---

24 M: Buhle, a. a. O., S. 524
25 M: *Ethices* II, Defin., p. 92

ewige und unendliche Wesenheit (*essentiam*) des Denkens ausdrückt; so daß er für sich nicht sein, noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens«[26], – Wille, Begierde usf. Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der starren Substanz wäre. Es ist das Bedürfnis, Gott als das Wesen der Wesen, als allgemeine Substanz, Identität zu erkennen und doch die Unterschiede zu erhalten.

Also der Verstand ist ein Modus. Ferner sagt er: »Was das wirkliche (*actuale*) Sein des menschlichen Geistes (*mentis humanae*) konstituiert, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen (individuellen) Dinges, das *actu* existiert«[27]; – nicht eines unendlichen. »Die Essenz des Menschen schließt keine notwendige Existenz in sich; d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Mensch ebensogut sein als nicht sein.« Das menschliche Bewußtsein ist ein Modus – nicht Attribut, gehört nicht zum Wesen –, und zwar ein Modus des Attributs des Denkens. Dieser Modus, von der Seite der Ausdehnung angesehen, ist ein einzelner Körper, als individuell, d. h. als zusammengesetzt aus vielen. Beides ist *eine* Identität. Aber weder der Körper ist Ursache für das Bewußtsein noch dieses für den Körper, sondern die endliche Ursache hier ist nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird vom Körper, Vorstellung von Vorstellung bestimmt.[28] Alles, was im Bewußtsein ist, ist auch in der Ausdehnung (Körper), – was in der Ausdehnung, auch im Bewußtsein. »Weder kann der Körper den Geist zum Denken noch der Geist den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas anderem determinieren. – Denn alle Modi des Denkens haben Gott, insofern er eine *res cogitans* und nicht insofern er durch ein anderes Attribut expliziert wird, zur Ursache. Was also den Geist zum Denken determiniert,

---

26 M: ibid. I, Prop. XXXI, p. 62–63

27 M: ibid II, Prop. XI, p. 86

28 M: ibid. II, Ax. I, p. 78; Prop. XI, Demonstr., p. 86–87; Prop. X, VI, p. 85, 81

ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung. Bewegung und Ruhe des Körpers müssen von einem anderen Körper herkommen.«[29]

Buhle legt dem Spinoza beschränkte Vorstellungen unter: »Die Seele empfindet im Leibe alles *andere,* was sie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und sie wird es nicht gewahr als mittels der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders als mittels der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittels der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter anderen einzelnen Dingen zum Dasein gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Dasein sich erhalten kann«, – in der Unendlichkeit: kann nicht aus sich begriffen werden.

»Der Seele Bewußtsein drückt eine gewisse bestimmte Form (*modus*) eines Begriffes (*ideae*) aus, wie der Begriff selbst eine bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff und der Begriff von diesem Begriff sind ganz und gar ein und dasselbe *ens,* welches nur unter verschiedenen Attributen betrachtet wird.«

»Da die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere sein als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung des Körpers und die Entschlüsse des Willens ebenso Bestimmungen des Körpers.«

»Die einzelnen Dinge entspringen aus Gott auf eine ewige und unendliche« Weise – zugleich und einmal –, »nicht auf

---

29 M: ibid. III, Prop. II, p. 133-134

eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise. Sie entspringen bloß auseinander, indem sie sich gegenseitig erzeugen und zerstören und in ihrem *ewigen* Dasein aber unwandelbar verharren.«

»Alle einzelnen Dinge setzen sich gegenseitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden; d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; sie sind in *einem* schlechterdings unteilbaren, unendlichen Dinge und auf keine andere Weise da und beisammen.«[30]

Spinoza steigt von dem Allgemeinen der Substanz herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (*modificatio*). Er hat alle drei Momente, oder sie sind ihm wesentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder er ist nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseins. Dieser *Mangel,* die Vertilgung des Moments des Selbstbewußtseins im Wesen, ist es, was von einer Seite sosehr gegen das Spinozistische System empört, weil es das Fürsichsein des menschlichen Bewußtseins, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraktion des Fürsichseins aufhob und dadurch Gott von der Natur und dem menschlichen Bewußtsein unterschieden, nämlich an sich, im Absoluten, – anderenteils aber das philosophisch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an sich erkannt ist. Das Denken ist das absolut Abstrakte, eben dadurch ist es das absolut Negative; es ist so in Wahrheit, aber so ist es nicht gesetzt als das absolut Negative.

Das Unterscheiden fällt außer dem absoluten Wesen, auch in neuen Zeiten. »Das Absolute«, sagt man, »so angesehen, von dieser Seite«; – die Seiten fallen also außer ihm. Auch ist es Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an sich zu betrachten. Dieser Mangel erscheint nun so, daß das Nega-

30 M: Buhle, a. a. O., Bd. III, S. 525–528

tive die Notwendigkeit ist, in Ansehung der Unterschiedenen; der Begriff, an sich negativ, ist das Negative seiner Einheit, seine Entzweiung. So wird aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entzweite, Entgegengesetzte selbst erkannt; eben diese Notwendigkeit findet sich nicht bei Spinoza. Absolute Substanz, Attribut und Modus, dies läßt Spinoza als Definitionen aufeinander folgen, nimmt sie als vorhandene auf, ohne daß die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Besonders ist dann in Ansehung der Attribute keine Notwendigkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung sind. Spinoza nimmt sie als vorgefundene auf, wie angeführt; die Substanz habe unendliche Attribute. Unendlich *viele*? – »Die Idee des Körpers schließe nur diese beiden in sich, noch drücke sie andere aus. Ihr vorgestellter Körper wird unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee selbst ist *modus cogitandi*.«[31] Wir sehen beides vorgefunden.

Spinoza hat in dem Unendlichen näher den Begriff des Begriffes bezeichnet als sonstwo. Das Unendliche ist ihm nicht dies Setzen und dies Hinausgehen über das Setzen, die sinnliche Unendlichkeit, sondern die absolute Unendlichkeit, das Positive, das eine absolute Vielheit hier, gegenwärtig in sich vollendet hat. Z. B. die Linie besteht aus unendlich vielen Punkten; sie ist unendlich, – sie, eine begrenzte Linie *ist*, positiv, hier, ohne Jenseits gegenwärtig. Das Jenseits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet sind, ist in ihr vollendet; es ist zurückgerufen in die Einheit. Ebenso haben auch seine Definitionen das Unendliche an ihnen, z. B. »die Ursache seiner selbst« als »das, dessen Begriff die Existenz in sich schließt«. Begriff und Existenz sind eins das Jenseits des anderen; aber Ursache seiner selbst, dies Einschließen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit. Oder: »Die Substanz ist, was in sich ist und aus sich begriffen wird«; das ist dasselbe. Begriff und Existenz sind in Einheit;

31 M: *Epistolae*, LXVI, p. 673

es ist in sich, hat auch seinen Begriff in sich selbst: sein Begriff ist sein Sein und sein Sein sein Begriff. Dies ist die wahrhafte Unendlichkeit; sie ist so vorhanden. Aber Spinoza hat kein Bewußtsein darüber, hat diesen Begriff nicht erkannt als absoluten Begriff, nicht so als Moment des Wesens selbst ausgesprochen; sondern er fällt außerhalb des Wesens, in das Denken vom Wesen.

So ist dieser Begriff als das Erkennen vom Wesen vorhanden; er fällt in das philosophische Subjekt; und dies stellt sich als die eigentümliche Methode der Spinozistischen Philosophie dar. Sie ist nämlich die demonstrative; schon Descartes ging davon aus, daß die philosophischen Sätze so mathematisch behandelt und bewiesen werden müssen, – ebensolche Evidenz haben müssen wie das Mathematische. – Es ist natürlich, daß das selbständige wiederaufwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen, an der sie ein so glänzendes Beispiel sah; allein darin ist die Natur dieses Wissens und der Gegenstand desselben völlig verkannt, mathematisches Erkennen und Methode ist bloß formelles Erkennen und ganz und gar unpassend für Philosophie. Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seienden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene. Von dieser demonstrativen Manier haben wir schon Beispiele gesehen: α) Er fängt mit einer Reihe von Definitionen an, Ursache seiner selbst, Endliches, Substanz, Attribut, Modus usf. – wie in der Mathematik, z. B. in der Geometrie mit Linie, Dreieck usf. –, ohne die Notwendigkeit dieser einzelnen Bestimmungen zu erweisen; β) ferner mit Axiomen. »Was ist, ist entweder in sich oder in einem Anderen.«[32] αα) Die Bestimmungen »in sich« oder »in einem Anderen« sind nicht in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt, ββ) diese Disjunktion ebenso nicht, sondern angenommen usf. γ) Die Propositionen ha-

32 M: *Ethices* I, Ax. I, p. 36

ben als Sätze ein Subjekt und Prädikat, die ungleiche. Wenn das Prädikat vom Subjekt erwiesen, ihm notwendig verknüpft ist, so bleibt die Ungleichheit, daß eins sich als Allgemeines zum anderen als Besonderen verhält; also wenn auch die Beziehung, Verknüpfung erwiesen, so ist zugleich auch Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propositionen von einem Ganzen, hilft sich damit, daß sie Sätze auch umgekehrt erweist und ihnen so diese Bestimmtheit ninnnt, indem sie jedem Teile beide gibt: αα) wahrhafte Propositionen können als Definitionen angesehen werden; ββ) die Umkehrung ist der Beweis des Sprachgebrauchs.

Allein dies Hilfsmittel kann die Philosophie nicht eigentlich gebrauchen, da das Subjekt, von dem sie etwas erweist, selbst nur der Begriff ist oder das Allgemeine, die Form des Satzes daher ganz überflüssig und daher schief ist. Was die Form des Subjekts hat, ist in der Form eines Seienden gegen das Allgemeine (den Inhalt des Satzes). Das Seiende hat die Bedeutung der Vorstellung, – das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, wovon wir eine begriffslose Vorstellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts anderes als: Der Begriff ist dieses Vorgestellte, d. h. daß der Name der rechte sei, – Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dies im gemeinen Leben darunter verstehen; das hat keine philosophische Bedeutung. Ist aber der Satz nicht ein solcher, sondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädikat nicht der Begriff, sondern irgendein Allgemeines überhaupt, ein Prädikat des Subjekts, so sind solche Sätze eigentlich nicht philosophisch, z. B. daß die Substanz *eine* und nicht mehrere ist, sondern eben nur das, worin Substanz und Einheit dasselbe ist. Oder diese Einheit ist es dann eben, die in den Beweis fällt, der die Einheit beider Momente aufzuzeigen hat; sie ist der Begriff, das Wesen. Weil dies im Satze enthalten, so muß er aus einem vorhergehenden herbeigeholt werden; so sehen wir das gewöhnliche Beweisen irgendwoher den Mittelbegriff, die Beziehung nehmen, wie bei der Ein-

teilung den Einteilungsgrund. Es sieht dann aus, als ob der Satz die Hauptsache, die Wahrheit wäre. Wir müssen fragen, ob dieser Satz wahr ist; im Beweisen wird nur der Grund anderswo gesucht.

Sind aber in eigentlich so genannten Sätzen Subjekt und Prädikat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere Allgemeines, so ist ihre Beziehung das Wesentliche, der Grund, worin sie eins sind. Der Beweis hat α) die schiefe Stellung, als ob jenes Subjekt an sich wäre. Sie selbst sind im Grunde aufgelöst, Moment; im Urteil »Gott ist Einer« ist das Subjekt selbst allgemein, jenes Subjekt löst sich in der Einheit auf. β) Es liegt die schiefe Stellung zugrunde, daß der Beweis anderswoher geholt, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz nicht durch sich selbst begriffen wird; er ist gleichsam Nebensache. Das Resultat als Satz soll die Wahrheit sein, ist aber nur das Erkennen. γ) Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt außer dem Satze, der die Wahrheit sein soll.

Dies negative selbstbewußte Moment ist es – die Bewegung des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft –, das diesem Inhalte fehlt und äußerlich an ihm ist, in das Selbstbewußtsein fällt. Oder der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbstbewußte Gedanken, Begriffe; der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstraktes Selbstbewußtsein, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist, nicht die Bedeutung von Ich. – Daher ist es wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man muß überzeugt sein, aber man begreift die Sache nicht. Es ist eine starre Notwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewußtseins fehlt; das Ich verschwindet, gibt sich ganz darin auf, zehrt sich auf, wie Spinoza selbst sich darin aufgezehrt hat und an der Schwindsucht gestorben ist.

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinozas zu sprechen; eine Hauptsache ist das Fassen des Ethischen. Sein Hauptwerk heißt *Ethik*; ein Teil handelt von der Sittlichkeit, Moralität. (Er fängt von Sätzen über Gott an; dann

behandelt er nicht die Natur, wie Cartesius, sondern geht gleich zum Menschen und zum Ethischen über.) Das Prinzip derselben ist kein anderes, als daß der endliche Geist darin seine Wahrheit habe, also moralisch sei, sofern er sein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, sofern er die wahrhafte Idee hat, und diese ist allein die Erkenntnis Gottes. Man kann so sagen, es gibt keine erhabenere Moral, indem sie allein dies fordert, eine klare Idee von Gott zu haben.

Er spricht von den *Affekten*. Verstand und Wille sind *modi*, endliche. – »Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menschen die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen sie determiniert werden.« »Willensbestimmung (*volitio*) und Idee ist ein und dasselbe.«[33] – »Jedes Ding strebt, sein Dasein zu erhalten. Dies Streben ist die Existenz selbst; es drückt nur eine unbestimmte Zeit aus.« »Dieses Bestreben, auf Geist und Körper zugleich bezogen, ist *appetitus*.«[34] – »Der Affekt ist eine verworrene Idee; der Affekt ist daher um so mehr in unserer Gewalt, je genauer wir ihn kennen.«[35] – Der Einfluß der Affekte, als verworrener und beschränkter (inadäquater) Ideen, auf das menschliche Handeln macht die menschliche *Knechtschaft* aus; der leidenschaftlichen Affekte sind die hauptsächlichsten *Freude* und *Traurigkeit*. Im Leiden und in der Unfreiheit sind wir, insofern wir uns als Teil verhalten.[36]

»Unsere *Glückseligkeit* und *Freiheit* besteht in einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott«; »sie folgt aus der Natur des Geistes, insofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird.« »Je mehr der Mensch Gottes Wesen erkennt und Gott liebt, desto weniger leidet er von bösen Affekten und desto geringer ist seine Furcht vor dem

33 M: ibid. I, Appendix, p. 69; III, Prop. II, Schol., p. 136; II, Prop. XLIX, Coroll., p. 123

34 M: ibid. III, Prop. VI–VIII, p. 139–140; Prop. IX, Schol., p. 140

35 M: ibid. V, Prop. III, Coroll., p. 272–273; Buhle, a. a. O., S. 553

36 M: *Ethices* III, Prop. I, p. 132; Prop. III, p. 138; IV, Praef., p. 199; III, Prop. XI, Schol., p. 141–142; IV, Prop. II, p. 205; III, Prop. III, Schol., p. 138

Tode.«[37] – Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnisweise, alles *sub specie aeterni* zu denken, in absolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. Der Mensch soll alles auf Gott zurückführen, Gott ist Eines in Allem; *so* ist der Spinozismus Akosmismus. Es gibt keine reinere und erhabenere Moral als Spinozas; nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke. »Der Geist kann machen, daß er alle Affektionen des Körpers oder Vorstellungen von Dingen auf Gott zurückführt«; denn »was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder gefaßt werden.« »Insofern der Geist alle Dinge als notwendig betrachtet, eine desto größere Macht hat er über seine Affekte«, die willkürlich und zufällig. Dies ist die *Rückkehr des Geistes zu Gott*; und dies ist die menschliche Freiheit. »Alle Ideen, sofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr.«[38]

Es gibt *dreierlei Erkenntnisweisen*: »1. aus Einzelnem durch die Sinne, verstümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorstellungen, Erinnerungen, – Meinung und Imagination; 2. allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge; 3. *scientia intuitiva* kommt von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge.« »Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendige zu betrachten, *sub specie aeterni*. Denn die Notwendigkeit der Dinge ist die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst.« »Jede Idee eines einzelnen Dinges schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich. Denn die einzelnen Dinge sind Modi eines Attributs Gottes; also müssen sie seine ewige Essenz in sich schließen.«[39] Nur die ewige Essenz Gottes ist; der Geist hat keine Freiheit, weil er Modus ist, determiniert von anderen.

37 M: ibid. V, Prop. XXXVI, Schol., p. 293; Prop. XXXVII, Demonstr., p. 294; Prop. XXXVIII, Schol., p. 294–295

38 M: ibid., Prop. XIV, p. 280; I, Prop. XV, p. 46; V, Prop. VI, p. 275; II, Prop. XXXII, p. 107

39 M: ibid. II, Prop. XL, Schol. II, p. 113–114; Prop. XLIV, Coroll. II, p. 117–118; Prop. XLV, p. 119

»Aus der dritten Weise des Erkennens entspringt die *Ruhe des Geistes*; das höchste Gut des Geistes ist, Gott zu erkennen, und dieses ist seine höchste *Tugend*«, Zweck. »Unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Gestalt der Ewigkeit erkennt, hat insofern notwendig die Erkenntnis Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird.« Dies ist nun nicht philosophische Erkenntnis, es ist nur Wissen von einem Wahrhaften. »Und aus diesem Erkennen entsteht notwendig die *intellektuelle Liebe Gottes*; denn es entsteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Ursache, d. i. Gottes, – d. i. die intellektuelle Liebe Gottes.« »Gott selbst liebt sich mit einer unendlichen, intellektuellen Liebe.«[40] Denn Gott kann sich nur zum Zweck und zur Ursache haben; und die Bestimmung des subjektiven Geistes ist, sich auf ihn zu richten. – Es ist dies so die höchste, aber auch allgemeine Moral.

Im 36. Briefe spricht er über das *Böse*. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem sei auch Urheber des Bösen, selbst böse: in dieser Identität sei alles eins, gut und böse an sich dasselbe, in Gottes Substanz dieser Unterschied verschwunden. Spinoza sagt: »Ich statuiere, daß Gott absolut und wahrhaft« (als Ursache seiner selbst) »die Ursache von allem ist, was eine Essenz« (d. h. positive Realität) »in sich schließt«, affirmativ ist, »es mag sein, was es wolle. Wenn du mir nun wirst beweisen können, daß das Böse, der Irrtum, das Laster usf. etwas sei, was eine Essenz ausdrückt, so will ich dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laster, des Bösen, des Irrtums usf. sei. Aber ich habe sonst hinreichend gezeigt, daß die Form des Bösen nicht in etwas, was eine Essenz ausdrückt, bestehen und daher nicht gesagt werden könne, daß Gott dessen Ursache sei.« Das Böse ist nur Negation, Privation, Beschränkung, Endlichkeit, Modus, – nichts an sich wahrhaft Reales. »Neros Muttermord, insofern er etwas Positives enthielt, war kein Verbrechen. Denn

40 M: ibid. V, Prop. XXVII, XXX, XXXV, p. 287–292

Orest hat dieselbe äußerliche Handlung getan und zugleich dieselbe Absicht, die Mutter zu töten, gehabt und wird doch nicht angeklagt« usf. Das Affirmative ist Wille, Vorstellung, Handlung Neros. »Worin besteht also des Nero Lastertat? In nichts anderem, als daß er sich undankbar, unbarmherzig und ungehorsam bewiesen. Es ist aber gewiß, daß alles dies keine Essenz ausdrücke und also Gott nicht Ursache, obgleich die Ursache der Handlung und der Absicht Neros war.«[41] Das ist Positives, aber das macht nicht das Verbrechen als solches; das Negative (Unbarmherzigkeit usw.) macht die Handlung zum Verbrechen.

Böses und dergleichen ist nur Privatives. »Wir wissen, was ist, in sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf etwas anderes, schließt eine Vollkommenheit ein, die sich in einer Sache so weit ausdehnt, als sich die Essenz der Sache ausdehnt; denn die Essenz ist nichts anderes.« »Weil nun Gott die Sachen nicht abstrakt betrachtet, noch allgemeine Definitionen« (was die Sache sein *soll*) »formiert und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verstand und Macht gegeben und wirklich erteilt, so folgt offenbar, daß eine solche Privation ganz allein nur in Rücksicht (*respectu*) auf unseren Verstand, nicht aber in Rücksicht Gottes stattfindet«[42]; denn Gott ist schlechthin real. Dies ist wohl gut gesagt, aber nicht befriedigend. Also Gott und die Rücksicht auf unseren Verstand sind verschieden. Wo ist ihre Einheit? Wie diese zu fassen?

Gegen die Spinozistische allgemeine Substanz empört sich die Vorstellung der Freiheit des Subjekts; denn daß ich Subjekt, Geist bin usf., – das Bestimmte ist nach Spinoza alles nur Modifikation. Dies ist das Empörende, was das Spinozistische System in sich hat und was den Unwillen gegen dasselbe hervorbringt; denn der Mensch hat das Bewußtsein der Freiheit, des Geistigen, was das Negative des

41 M: *Epistolae*, XXXVI, p. 581–582
42 M: ibid., XXXII, p. 541–543

Körperlichen ist, und daß er erst in dem Entgegengesetzten des Körperlichen ist, was er wahrhaft ist. Daran hat die Theologie und der gesunde Menschensinn festgehalten; und diese Form des Gegensatzes ist zunächst die, daß man sagt, das Freie ist wirklich, das Böse existiert. Aber als Modifikation ist es nicht erklärt; denn das Moment der Negativität ist das, was in dieser *einen* starren Substantialität fehlt und mangelt. Die Art des Gegensatzes ist also die, daß man sagt, der Geist als sich unterscheidend vom Körperlichen ist substantiell, wirklich, *ist*, ist nicht bloß Negation; ebenso die Freiheit, sie ist nicht bloß Privatives. Diese Wirklichkeit hält man nun dem Spinozismus gegenüber; dies ist im formellen Gedanken richtig. Diese Wirklichkeit beruht nun einerseits auf dem Gefühl; aber das weitere ist, daß die Idee in ihr wesentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, das Prinzip der Freiheit und so das Prinzip der Geistigkeit in sich hat. Einerseits ist der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der Wirklichkeit nicht entsprechend; andererseits ist er aber auf höhere Weise zu fassen, und zwar so, daß die Spinozistische Substanz nur die Idee ganz abstrakt ist, nicht in ihrer Lebendigkeit. – Ich könnte noch viele besondere Sätze aus Spinoza anführen; sie sind aber sehr formell und immer die Wiederholung eines und desselben. Es fehlt die unendliche Form, die Geistigkeit, Freiheit. Schon früher (→ Bd. 19, S. 585 f., Bd. 20, S. 31 ff.) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno versucht haben, ein System der Form aufzustellen, die sich zum Universum organisierende *eine* Substanz zu fassen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Man sagt, der Spinozismus ist Atheismus. Dies ist in einer Rücksicht richtig, indem Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterscheidet, indem er sagt, Gott ist die Natur, die Welt, der menschliche Geist, – das Individuum ist Gott expliziert in besonderer Weise. Man kann also sagen, es ist Atheismus; und man sagt dies, insofern er Gott nicht unterscheidet von dem Endlichen. Es ist schon bemerkt, daß allerdings die Spinozistische Substanz den Begriff von Gott

nicht erfüllt, indem er zu fassen ist als der Geist. Will man ihn aber Atheismus nennen nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dies ungeschickt; man könnte ihn vielmehr ebensogut einen Akosmisten nennen. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, gibt es gar nicht; es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dies ist in den Abgrund der *einen* Identität geworfen. Es ist also nichts in endlicher Wirklichkeit, diese hat keine Wahrheit; nach Spinoza ist, was ist, allein Gott. Der Spinozismus ist so weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu sein; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geist gefaßt wird, ist er es. Aber so sind auch viele Theologen Atheisten, die Gott nur das allmächtige, höchste Wesen usf. nennen, die Gott nicht erkennen wollen und das Endliche als wahrhaft gelten lassen; und diese sind noch ärger.

»Ob nun gleich die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche sie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten) und der Bösen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen« – einzelnen, persönlichen Interessen und Meinungen –, »nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden) und alles, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Ratschlüssen notwendig hervorgeht und fortwährend von Gott abhängt, so sind sie doch nicht dem Grade nach, sondern der Essenz nach voneinander unterschieden; wie eine Maus, ein Engel, wie Traurigkeit und Freude von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit sein«[43], – sie sind verschieden der Essenz nach.

Nichtig ist der Vorwurf, daß Spinozas Philosophie die Moral töte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, daß alles Sinnliche nur Beschränkung und nur *eine* wahrhafte Substanz ist und daß darin die Freiheit des Menschen besteht,

43 M: ibid., XXXVI, p. 582

sich zu richten auf die eine Substanz und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz und nicht als Geist, nicht als konkret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbständigkeit der menschlichen Seele geleugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Akzidenz, nicht aber ein Substantielles. Ein anderer Mangel der Form nach ist früher schon angegeben.

Die Negation und die Privation sind von der Substanz verschieden; denn Spinoza nimmt die einzelnen Bestimmungen auch nur auf und deduziert sie nicht aus der Substanz. Das Negative ist α) als Nichts vorhanden (im Absoluten ist kein Modus); die Philosophie betrachtet es *sub specie aeternitatis*, d. h. wahr, *in se*, in der Substanz; d. h. da ist es gar nicht, nur sein Auflösen, nur seine Rückkehr, nicht seine Bewegung, Werden und Sein. β) Das Negative ist eben als verschwindendes Moment, nicht an sich, nur als einzelnes Selbstbewußtsein aufgefaßt, nicht als der Böhmesche *Separator* (s. S. 108 ff.). Das Selbstbewußtsein ist nur aus diesem Ozean geboren, triefend von diesem Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichsein ist durchbohrt, – es fehlt das Feuer. (Das reine Denken Spinozas ist nicht das unbefangene Allgemeine Platons, sondern das zugleich mit dem absoluten Gegensatze des Begriffs und Seins bekannt ist.)

Dieser Mangel ist zu ersetzen, er ist das Moment des Selbstbewußtseins: α) als Bewußtsein, für welches etwas anderes ist, – Wirklichkeit; β) Fürsichsein. Er hat diese zwei Seiten: α) die gegenständliche, daß das absolute Wesen an ihm die Weise eines Gegenstands für das Bewußtsein erhält oder das Seiende als solches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur gegenständlichen Wirklichkeit als absolutes Moment des Absoluten selbst erhoben wird; β) das Selbstbewußtsein, Einzelheit, Fürsichsein. Wie vorher fällt jenes dem Engländ-

der, dies dem Deutschen, Leibniz, zu, – jenem nicht als Moment, Leibniz nicht als absoluter Begriff; jener Engländer ist John Locke. Dieses Besondere sehen wir bei Locke und Leibniz hervortreten und geltend gemacht. – Wie nun Spinoza diese Vorstellungen nur betrachtet und ihr Höchstes ist, daß sie in der einen Substanz untergehen, so untersucht nun Locke die Entstehung dieser Vorstellungen. Leibniz dagegen stellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenngleich alle jene Monaden *eine* Monade zu ihrem Grundwesen haben. Beide sind also im Gegensatze zu den genannten Einseitigkeiten Spinozas hervorgegangen.

3. Malebranche

Spinozismus ist Vollendung des Cartesianismus. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite steht und auch eine vollendete Entwicklung der Cartesianischen Philosophie ist, ist die Form, in der Malebranche diese Philosophie vorgestellt hat; es ist Spinozismus in anderer, frommer, theologischer Form. Um dieser Form willen hat seine Philosophie nicht den Widerspruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche ist darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche ist 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachsenen Körper und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war schüchtern und liebte die Einsamkeit; in seinem 22. Jahre trat er in die *congrégation de l'oratoire,* eine Art geistlicher Orden, ein und widmete sich den Wissenschaften. Zufällig bekam er, beim Vorbeigehen vor einem Buchladen, Cartesius' Werk *De homine* zu sehen; er las es, und es interessierte ihn so, daß er Herzklopfen beim Lesen bekam und fortzulesen aufhören mußte. Dies entschied; es erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er war ein Mann vom edelsten, sanftesten Charakter und der reinsten, unwandel-

barsten Frömmigkeit. Er starb zu Paris 1715 im 77. Jahre seines Alters.[1]

Sein Hauptwerk hat den Titel *De la recherche de la vérité.* Ein Teil davon ist ganz metaphysisch, der größere Teil jedoch ganz empirisch; er handelt z. B. logisch, psychologisch von den Irrtümern im Sehen, Hören, in der Einbildungskraft, dem Verstande. Das Wichtigste ist seine Vorstellung von dem Ursprung unserer Erkenntnis.

Er sagte: »Das Wesen der Seele ist im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, sind Modifikationen des Denkens.«[2] Er fängt mit [diesen] zweien an, es ist absolute Kluft zwischen beiden. Er führte insbesondere die Cartesianische Idee von der Assistenz Gottes im *Erkennen* aus. Sein Hauptgedanke ist, daß »die Seele ihre Vorstellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann«. Denn sobald Ich und das Ding schlechthin selbständig gegeneinander sind und keine Gemeinschaftlichkeit haben, so können sie ja nicht in Beziehung zueinander treten; sie können also nicht füreinander sein. »Die Körper sind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerstören.« Wie kommt Denken und Ausgedehntes zusammen? Dies ist immer ein Hauptpunkt. Wie kommt das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geist, da es das Gegenteil ist von dem Einfachen, das Außereinander? »Die Seele kann die Ideen« aber ferner »auch nicht aus sich selbst erzeugen«, »noch können sie angeboren sein«; »Augustin sagt, ›Sprecht nicht, daß ihr selbst euer eigenes Licht seid.‹«[3]

Das Resultat ist dann aber, daß wir alle äußerlichen Dinge nur in Gott erkennen: »Daß wir alle Dinge *in Gott sehen*«, – Gott selber der Zusammenhang zwischen uns und ihnen ist; er ist Einheit der Dinge und des Denkens. »Gott hat von

---

1 M: Buhle, a. a. O., S. 430–431

2 M: *De la recherche de la vérité* (Paris 1736) II, Livre III, Chap. 1, p. 4-6; I, L. I, Ch. 1, p. 6–7

3 M: ibid. II, L. III, Ch. 2–5, p. 66–92

allem die Ideen, weil er alles erschaffen hat. Gott ist durch seine Allgegenwart aufs Innigste mit den Geistern vereinigt. Gott ist so der *Ort der Geister*«, das Allgemeine des Geistes, »wie der Raum« das Allgemeine, »der Ort der Körper ist. Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm ist«, die Körper, »insofern er die erschaffenen Wesen darstellt« (sich vorstellt), »weil dies alles geistig, intellektuell und der Seele gegenwärtig ist.«[4] In Gott sind die Dinge intellektuell, geistig, und wir sind auch intellektuell; wir schauen daher die Dinge in Gott an, wie sie in ihm als intellektuell sind. – Analysiert man dies weiter, so ist es vom Spinozismus nicht unterschieden. Malebranche läßt populärerweise die Seele und die Dinge auch als selbständige bestehen. Dieses verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage weiter festhält. »Gott ist allgegenwärtig«; entwickelt man Allgegenwart, so geht das auf Spinozismus, und doch sprechen die Theologen dann gegen das Identitätssystem.

Zu bemerken ist ferner, daß Malebranche auch das *Allgemeine,* das Denken überhaupt zum Wesentlichen macht. α) Das Allgemeine ist *vor dem Besonderen.* »Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen; sie erkennt nichts als nur durch die Idee, die sie vom Unendlichen hat. Diese Idee muß daher vorausgehen«; das Allgemeine ist das Erste. »Das Allgemeine ist nicht eine verworrene Vorstellung; es ist nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen.«[5] Bei Locke ist das Einzelne das Erste, woraus das Allgemeine gebildet wird; bei Malebranche ist das Allgemeine die erste Idee im Menschen. »Wenn wir an etwas Besonderes denken wollen, so denken wir vorher an das Allgemeine«; es ist die Grundlage des Besonderen, wie bei den Dingen der Raum. Alles Essentiale ist vor unseren besonderen Vorstellungen, und dieses Essentiale ist das Erste. »Alle Wesen (Essenzen) sind

4 M: ibid., Ch. 6, p. 95–96
5 M: ibid., p. 101–102

vor unserer Vorstellung; dies können sie nicht sein, als nur, weil Gott im Geiste gegenwärtig ist: er ist der, der alle Dinge in der Einfachheit seiner Natur enthält. – Es scheint, daß der Geist nicht fähig wäre, sich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzustellen, wenn er nicht alle Dinge sähe in Eines eingeschlossen.« Das Allgemeine ist an und für sich, entsteht nicht durch das Besondere. »Da jede existierende Sache ein Einzelnes ist, so kann man nicht sagen, daß man etwas Erschaffenes sehe, wenn man z. B. einen Triangel im allgemeinen sieht.«[6]

β) Wir sehen dies Allgemeine durch Gott, den Ort der Geister; da schreien die Theologen über Pantheismus. »Man kann keine Rechenschaft geben, wie der Geist abstrakte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart dessen, der den Geist erhellen kann auf unendliche Weise«, – der das Allgemeine an und für sich ist. »Wir haben eine deutliche Idee von Gott«, vom Allgemeinsten. »Wir können sie nur haben durch die *Union* mit ihm; denn diese Idee ist nicht ein Erschaffenes«, ist an und für sich. Es ist wie bei Spinoza: das *eine* Allgemeine ist Gott, und sofern es bestimmt ist, ist es das Besondere; dies Besondere sehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. »Wir konzipieren schon das unendliche Sein, indem wir das Sein konzipieren, unangesehen, ob es endlich oder unendlich ist. Um ein Endliches zu erkennen, müssen wir das Unendliche einschränken; dieses muß also vorangehen. Also erkennt der Geist alles im Unendlichen; es fehlt so viel, daß dieses eine verworrene Vorstellung vieler besonderer Dinge sei, daß vielmehr alle besonderen Vorstellungen nur Partizipationen sind der allgemeinen Idee des Unendlichen, – ebenso wie Gott sein Sein nicht empfängt von den endlichen Kreaturen, sondern alle Kreaturen nur durch ihn bestehen.«[7] So ist das Endliche nicht das Erste; so hat nicht das Unendliche sein

---

6 M: ibid., p. 100–101
7 M: ibid., p. 101–102

Dasein von den endlichen Dingen; das Unendliche ist das Prius, welches vorausgehen muß, wenn wir etwas Besonderes denken sollen.

γ) *Richtung* der Seele *zu Gott*. Er sagt ebenso, wie Spinoza nach seiner *ethischen* Seite gesagt hat: »Es ist unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe als sich selbst (die Heilige Schrift läßt uns nicht daran zweifeln)«; der Wille Gottes kann nur das Gute, schlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. »Es ist daher notwendig, daß nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unserem Geiste hervorbringt, nach ihm strebt – der Wille überhaupt ist die Liebe zu Gott –, sondern es ist auch unmöglich, daß die Erkenntnis und das Licht, das er unserem Geiste gibt, etwas anderes erkennen lasse, als was in ihm ist«; denn das Denken ist nur in der Einheit mit Gott. »Wenn Gott einen Geist machte und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntnis die Sonne gäbe, so machte Gott diesen Geist und die Idee dieses Geistes für die Sonne und nicht für sich selbst.« Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntnis, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. »Alle Bewegungen des Willens für die Kreaturen sind nur Bestimmungen der Bewegung für den Schöpfer.«[8]

Er führt von Augustin an, »›daß wir Gott von diesem Leben an (*des cette vie*) sehen durch die Erkenntnis, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge. Sie ist wahr durch sich selbst. Sie hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge. Sie macht die Kreaturen vollkommener, und alle Geister suchen auf natürliche Weise sie zu erkennen. Nun ist nichts, das diese Vollkommenheiten habe, als Gott. Also ist die Wahrheit Gott. Wir schauen diese unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; also schauen wir Gott.‹« »Gott sieht wohl, aber empfindet die sinnlichen Dinge nicht.

8 M: ibid., p. 103–105

Wenn wir etwas Sinnliches sehen, so befindet sich in unserem Bewußtsein Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung ist eine Modifikation unseres Geistes. Gott verursacht dieselbe, weil er weiß, daß unsere Seele derselben fähig ist. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden ist, ist in Gott; wir sehen sie« usf.[9]

»Diese Beziehung, diese Union unseres Geistes mit dem *Verbe de Dieu* und unseres Willens mit seiner Liebe ist, daß wir nach dem *Ebenbilde Gottes* und seiner Ähnlichkeit gemacht sind.«[10] Die *Liebe Gottes* besteht also darin, seine Affektionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer sich erkennt und seine Affektionen deutlich denkt, liebt Gott. – Es ist so in dieser edlen Seele ganz derselbe Inhalt wie bei Spinoza, nur in einer frömmeren Form. – Sonst finden sich sonstige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moralische Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene sind die Hauptideen Malebranches; das übrige ist teils formelle Logik, teils empirische Psychologie. – Malebranche geht zur Abhandlung von Irrtümern über, wie sie entstehen, wie die Sinne, Einbildungskraft, Verstand uns täuschen, wie wir uns benehmen müssen, um dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche fort zu den Regeln und Gesetzen, die Wahrheit zu erkennen.[11] Dieses ist formelle Logik und Psychologie; und dieses ist schon hier die Weise, wie über die besonderen Gegenstände reflektiert wird aus formeller Logik und äußeren Tatsachen. Dieses nannte man Philosophie.

---

9 M: ibid., p. 106–109
10 M: ibid., p. 110–111
11 M: ibid. III, L. VI, Ch. 1, p. 1–3

1. Locke

Wer diese ganze Manier systematisch vorgestellt hat, ist Locke gewesen, der den Gedanken Bacons weiter ausführte, und wenn Bacon für die Wahrheit an das sinnliche Sein verwies, so zeigte Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem sinnlichen Sein auf oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. So betrachtet, daß der Begriff gegenständliche Wirklichkeit für das Bewußtsein habe, ist dies ein notwendiges Moment der Totalität. Aber wie dieser Gedanke bei Locke erscheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung oder dem sinnlichen Sein, aus der Wahrnehmung nehmen und abziehen, ist es der trivialste, schlechteste Gedanke, – statt [eines] Moments [wird es] so das Wesen des Wahren.

Gegen die Voraussetzung der inneren Unmittelbarkeit der Idee und gegen die Methode, sie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, und gegen die absolute Substanz behauptet die Forderung, die Ideen als Resultate darzustellen, und dann die Individualität und das Selbstbewußtsein sein Recht. Diese Bedürfnisse geben sich in der Lockeschen und Leibnizischen Philosophie, obzwar auf unvollkommene Weise, zu erkennen. Dies Prinzip tritt daher in der Philosophie jener unterschiedslosen Identität entgegen, und zwar bei Locke so, daß die unmittelbare Wirklichkeit das Reale und Wahre ist und das Interesse der Philosophie die Erkenntnis dessen, was an und für sich wahr ist, aufgibt und nur dahingeht, die Art und Weise zu beschreiben, wie der Gedanke das Gegebene aufnimmt.

Locke und Leibniz sind beide für sich selbst stehend, einander entgegengesetzt. Das Allgemeine, was in ihnen gemeinschaftlich ist, ist, daß sie, im Gegensatz gegen Spinoza und Malebranche, das Besondere, die endliche Bestimmtheit und das Einzelne zum Prinzip machen. Bei Locke besonders ist

es darum zu tun, das Allgemeine, die allgemeinen Ideen, Vorstellungen überhaupt und den Ursprung derselben zu erkennen. Bei Spinoza und Malebranche ist die Substanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, was an und für sich, ohne Ursprung, ewig ist und woran das Besondere nur Modifikationen sind. Bei Locke ist hingegen das Endliche und das endliche Erkennen, Bewußtsein das Erste, und daraus soll abgeleitet werden das Allgemeine; Leibniz macht ebenso die Monade, das Einzelne, Individuelle, was bei Spinoza nur eine Form des Untergehens hat, zum Prinzip; und in dieser Rücksicht ist es, daß ich beide zusammenstelle.

Locke macht eine Art des Gegensatzes zu Spinoza aus. Bei diesem ist die Substanz das Absolute, allein Seiende, das Ewige; und alles ist nur etwas, insofern es auf die Substanz bezogen, durch sie begriffen wird. Locke macht Gegenbild dazu, stellt sich auf den entgegengesetzten Standpunkt. Gegen die starre Einheit der Spinozistischen Substanz hält das Bewußtsein an den Unterschieden fest: teils hält es an sich, als frei in sich, gegenüber dem Sein – Natur, Gott –, um es als seinen Gegenstand sich zu bestimmen; teils von diesem Gegensatze aus die Einheit hervorzubringen und zu ihr sich zu erheben. Es ist allgemeine Tendenz, den Gegensatz, Unterschied zu behaupten und *in ihm* und *aus ihm* die Einheit zu erkennen. Aber die Wege dieser Tendenz verstanden sich selbst noch wenig, hatten noch kein Bewußtsein über ihre Aufgabe und die Weise, ihre Forderung zu leisten. Zunächst bei Locke ist die andere Seite, das Beschränkte, Endliche, Sinnliche, unmittelbar Daseiende, Negative die Hauptsache; es *ist*, – das äußerlich und innerlich Wahrnehmbare. Spinoza hat dem Negativen Unrecht getan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zugrunde. In Locke ist das Endliche das Erste, das Fundament; von ihm wird zu Gott übergegangen. Er bleibt ganz bei der gemeinen Stufe des Bewußtseins stehen, daß Gegenstände außer uns, führt sie herüber, erhebt die

Einzelheiten der Wahrnehmung ins Allgemeine. Es ist Versuch einer Deduktion der allgemeinen Begriffe; der Weg der Definitionen ist verlassen, mit denen sonst angefangen wird. Die allgemeinen Begriffe, das mit sich Identische, z. B. die Substantialität, entsteht subjektiv aus den Gegenständen. Das Endliche ist nicht als absolute Negativität in seiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum dritten bei Leibniz sehen. Leibniz setzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterschiedene als für sich seiend, und zwar gegenstandslos, als wahrhaftes Sein, – nur als Totalität, nicht als Endliches, und doch unterschieden, so daß also jedes selbst die Totalität.

Ganz außer den Augen gesetzt ist bei Locke die Wahrheit an und für sich selbst. Das Interesse ist nicht mehr, zu erkennen, was wahr, an und für sich ist; sondern das Interesse ist subjektiv, wie sich in unserem Erkennen dies mache, wie wir zu den Vorstellungen kommen, – besonders zu den allgemeinen Vorstellungen oder zu den Ideen, wie Locke es nannte. Er macht die Voraussetzung, daß solche Bestimmungen unmittelbar wahr seien; Realität hat die schlechte Bedeutung, ob etwas außer uns. Locke beschreibt den Weg, auf welchem im Bewußtsein allgemeine Gedanken zum Bewußtsein kommen, – ein Weg der Erscheinung. Hiermit wird von nun an oder auf dieser Seite der Gesichtspunkt des Philosophierens ganz und gar verändert; das Interesse beschränkt sich auf die Form des Übergehens des Objektiven oder des Gefühls in die Form von Vorstellung. Bei Spinoza und Malebranche sahen wir allerdings auch als Hauptbestimmung, diese Beziehung des Denkens auf das Ausgedehnte zu erkennen, also das ins Verhältnis, ins Relative Fallende, – auch die Frage: Wie ist beides bezogen? Sie wurde aber in dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmacht, und diese Beziehung selbst, als absolute Substanz, ist dann Identität, das Wahre, Gott, – nicht die Bezogenen. Das Interesse fällt nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen sind das Seiende, Voraus-

gesetzte und Festbleibende, – die Bezogenen sind nur akzidentell. Hier gelten die Bezogenen, – die Dinge und das Subjekt; sie sind als geltend vorausgesetzt.

Es ist scheinbar dasselbe Interesse wie in Malebranches *Recherche de la vérité*. Bei Malebranche tritt das Psychologische auch ein; es ist aber nur das Spätere. Die absolute Einheit ist das Hauptinteresse; sie gilt als Grundlage. Wie kommen wir zu Vorstellungen, fragt Malebranche. Die Antwort lautet: α) Wir sehen alles in Gott; und β) darum ist das Allgemeine, Unendliche schlechthin das Erste und die Voraussetzung des Erkennens des Einzelnen. Bei Locke fängt es mit einzelnen Wahrnehmungen an. Wie kommen wir zu allgemeinen Vorstellungen? – Wir abstrahieren sie von den einzelnen Wahrnehmungen, d. h. die einzelnen Wahrnehmungen sind das Erste, das Allgemeine das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als subjektivem Angehörige. Beide Seiten, als einseitige, gelten und bleiben; und das Interesse ist eigentlich bloß psychologischer Art, den Weg zu betrachten, wie die einzelnen Empfindungen zu allgemeinen Vorstellungen werden. Das Gefühl ist allerdings die niedrigste, die tierische Weise des Geistes; der Geist, als denkend, will das Gefühl in seine Weise umwandeln. Kant wirft dem Locke mit Recht vor: nicht das Einzelne ist die Quelle der allgemeinen Vorstellungen, sondern der Verstand. Die Hauptsache ist aber die Natur dieses Inhalts selbst. Es hilft nichts, ob er aus dem Verstande oder der Erfahrung entspringe; sondern es fragt sich: Ist dieser Inhalt für sich selbst wahr? Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen; da ist bloß von der Relation die Rede, der Inhalt sei nun ein objektives Ding oder Inhalt der Vorstellung. Ein anderes aber ist, den Inhalt selbst zu untersuchen; man muß nicht über die Quelle streiten. Das Interesse des Inhalts an und für sich verschwindet in jener Stellung gänzlich.

Von Locke geht eine breite Bildung aus, die andere Formen

angenommen hat, aber dem Prinzip nach dasselbe geworden ist. Sie ist allgemeine Vorstellungsweise geworden und nimmt sich auch für Philosophie, obgleich der Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.

Die *Lebensumstände* werden im eigentlichen Sinne Privatbegebenheiten, bestimmt durch äußere Umstände; sie enthalten nichts Merkwürdiges. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich, schließt sich an äußerlich gegebene Verhältnisse an, kann nicht als eine eigentümliche Gestalt sich dar- und hinstellen. Die Macht der Verhältnisse ist unendlich groß geworden, weil vernünftigere Objektivität und Wirklichkeit vorhanden ist; die Persönlichkeit, das individuelle Leben wird gleichgültiger. Ein Philosoph, sagt man, soll auch als Philosoph leben, d. h. von den äußerlichen Verhältnissen zur Welt unabhängig, die Beschäftigung in ihnen und die Bemühung um sie aufgeben. Aber so verschränkt in Ansehung aller Bedürfnisse, besonders der Bildung, kann keiner für sich die Mittel haben, sondern muß sie im Zusammenhang mit den anderen suchen. Eben darum sind die äußerlichen Verhältnisse, die Weise, wie ich darin bin, notwendig, aber gleichgültig gegen mich. Man muß nicht sich, seinen Charakter darein setzen, noch darin als seine unabhängige Gestalt sich zeigen – und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt geben.

John Locke ist geboren 1632 zu Wrington in England. Er studierte zu Oxford für sich die Cartesianische Philosophie; die scholastische Philosophie, die noch vorgetragen wurde, ließ er liegen. Er widmete sich der Arzneikunde, die er jedoch, seiner Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem englischen Gesandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geistreichen – nachmaligen – Grafen Shaftesbury bekannt, der sich seines medizinischen Rats bediente; er lebte in dessen Hause, ohne nötig zu haben, sich mit medizinischer Praxis abzugeben. Als dieser späterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt;

aber bei dem Wechsel, den dieser in seinem Ministerium erlitt, verlor Locke bald darauf seine Stelle wieder. Er begab sich nun, wegen Besorgnis vor Schwindsucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherstellung seiner Gesundheit. Er gewann zwar seine Stelle wieder, als sein Gönner wieder ins Ministerium kam, wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieses Ministers, von neuem abgesetzt nnd mußte sogar aus England flüchten. Er ging nach Holland, das damals das Land war, wo alles Schutz fand, was genötigt war, einer Unterdrückung, sei sie politisch oder religiös, zu entfliehen, und wo sich damals die berühmtesten und freisinnigsten Männer zusammenfanden. Er wurde von Oxford verjagt.* Die Hofpartei verfolgte ihn; er sollte, vermöge eines königlichen Befehls, gefangengenommen und nach England ausgeliefert werden. Er mußte sich deswegen bei seinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution, 1688 mit Wilhelm von Oranien, als dieser den englischen Thron bestieg, wieder nach England zurück. Er wurde Kommissar des Handels und der Kolonien, gab sein berühmtes Werk über den menschlichen Verstand heraus und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geschäften, bei englischen Großen auf ihren Landhäusern, wegen seiner schwächlichen Gesundheit; 1704 am 28. Oktober starb er in einem Alter von 73 Jahren.[1]

Die Lockesche *Philosophie* ist sehr geehrt, sie ist im ganzen

* *Quarterly Review*, April 1817, p. 70–71: »Der Akt (*the act*), daß Locke von Oxford verjagt wurde« (was er dort gewesen, ist nicht gesagt), »war nicht der Akt der Universität, sondern Jakobs II., auf dessen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtorischen Autorität eines schriftlichen Mandats (*warrant*), als *Visitor of Christ-Church*, die Austreibung stattfand. Aus der Korrespondenz, die stattfand, erhellt, daß das Kollegium wider Willen sich unterwarf als einer Maßregel, der es nicht widerstehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe seiner Mitglieder zu kompromittieren.« – Vgl. *The Works of John Locke*, London 1812, Vol. I: The life of the Author, p. XXVI–XXVIII

1 M: Buhle, a. a. O., Bd. IV, S. 238–241; *The Works of John Locke*, Vol. I: The life of the Author, p. XIX–XXXIX

noch die Philosophie der Engländer und der Franzosen und auch in einem gewissen Sinne noch jetzt der Deutschen. Der kurze Gedanke der Lockeschen Philosophie ist α) dieser, daß die allgemeine Vorstellung, daß das Wahre, die Erkenntnis, beruhe auf Erfahrung. Einerseits wird die Erfahrung und Beobachtung, andererseits das Analysieren, Herausheben der allgemeinen Bestimmungen als Gang der Erkenntnis vorgeschrieben; es ist metaphysizierender Empirismus, und dies ist der gewöhnliche Weg in den Wissenschaften. Locke schlägt so in Hinsicht der Methode den entgegengesetzten Weg ein wie Spinoza. Dieser hatte Definitionen vorne hingestellt: Locke ist umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorstellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermissen, daß die *Entstehung der Ideen* nicht angegeben ist, sie sind geradezu genommen, wie z. B. Substanz, Unendliches usf. Das Bedürfnis ist jedoch, aufzuzeigen, wo diese Ideen, Gedanken herkommen, wodurch sie begründet, bewahrheitet sind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfnis zu befriedigen gesucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entstehen, die Begründung dieser allgemeinen Vorstellungen. Diese Begründung ist aber nur in Beziehung auf empirisches Entstehen, d. h. was unser Bewußtsein für einen Weg nimmt, wenn es sich entwickelt. Jeder Mensch weiß, daß er von Erfahrungen, Empfindungen, ganz konkreten Zuständen anfängt und daß später der Zeit nach erst die allgemeinen Vorstellungen sind; diese haben einen Zusammenhang mit dem Konkreten der Empfindung, die allgemeinen Vorstellungen sind darin enthalten. Der Raum kommt z. B. später zum Bewußtsein als das Räumliche, die Gattung später als das Einzelne; und es ist nur Tätigkeit meines Bewußtseins, das Allgemeine zu scheiden von dem Besonderen der Vorstellung, Empfindung usf.

β) So ist der Gang, den Locke eingeschlagen hat, ganz richtig, aber nicht dialektisch, sondern das Allgemeine aus

dem empirisch Konkreten analysiert. Die dialektische Betrachtung ist ganz und gar verlassen, überhaupt die Wahrheit. – Eine andere Frage ist: Sind diese allgemeinen Bestimmungen an und für sich wahr? Und wo kommen sie, nicht nur in meinem Bewußtsein, in meinem Verstande her, sondern in den Dingen selbst? Raum, Ursache, Wirkung usf. sind Kategorien. Wie kommen diese Kategorien in das Besondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, sich zu bestimmen? Dieser Standpunkt, ob diese Bestimmungen des Unendlichen, der Substanz usf. an und für sich wahr sind, wird ganz aus dem Auge verloren. Platon untersuchte das Unendliche, Sein, und das Endliche und Bestimmte usf., daß keines für sich das Wahre sei; dies seien sie nur als beide sich identisch setzend, die Wahrheit des Inhalts mag nun herkommen, woher sie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleistet auf die Wahrheit an und für sich.

γ) Wo das Denken von Haus aus konkret, Denken und Allgemeines identisch mit dem Ausgedehnten ist, ist ohne Interesse, unverständlich die Frage nach der Beziehung beider, die das Denken auseinandergebracht, auseinandergesetzt hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es selbst erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Vorher ist das Bedürfnis, der Schmerz, die Entzweiung zu erwecken.

Was nun die *näheren* Gedanken Lockes anbetrifft, so sind sie sehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verstand nur das Bewußtsein und insofern etwas im Bewußtsein ist, und erkennt das Ansich nur, insofern es in diesem ist.

α) Lockes Philosophie ist besonders gegen Cartesius gerichtet; dieser hatte von angeborenen Ideen gesprochen. Locke *bestritt* also die sogenannten *angeborenen Ideen* – theoretische und praktische[2], – d. i. die allgemeinen, an und für sich seienden Ideen, die zugleich vorgestellt wurden als dem

2 M: *An Essay concerning human Understanding* (*The Works of John Locke*, Vol. I), Book I, Chap. II, § 1, p. 13; Chap. II–III

Geiste auf eine natürliche Weise angehörig. Locke verstand nämlich darunter nicht wesentliche Bestimmungen des Menschen, sondern Begriffe, die in uns vorhanden sind und existieren – so wie wir Arme und Beine am Körper haben und der Trieb zum Essen in allen sich findet –, daß das Bewußtsein sie hat, d. h. aber, daß sie im Bewußtsein als solchem sind. In Locke ist also die Vorstellung von der Seele als einer inhaltslosen *tabula rasa,* die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfahrung nennen.[3] – Der Ausdruck »angeborene Begriffe« war gewöhnlich damals, und es ist von den angeborenen Begriffen zum Teil so kraß gesprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung ist, daß sie an sich sind, wesentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenschaften eines Keims, die noch nicht existieren. Insofern liegt etwas Wichtiges in der Lockeschen Bemerkung; als verschiedene wesentliche bestimmte Begriffe sind sie nur dadurch legitimiert, daß von ihnen gezeigt wird, daß sie in dem Wesen des Denkens liegen. Aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und Begriffe, die als bestimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden, so haben sie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie sollen an und für sich gelten, so wie sie eingesehen werden; dies ist eine bloße Versicherung. Oder von der andern Seite ist die Frage, woher sie kommen, seicht. Der Geist ist allerdings an sich bestimmt, der für sich existierende Begriff; seine Entwicklung ist, zum Bewußtsein zu kommen. Diese Bestimmungen, die er aus sich hervorbringt, kann man nicht angeboren nennen. Diese Entwicklung muß veranlaßt werden durch ein Äußerliches, die Tätigkeit des Geistes ist zunächst Reaktion; erst so wird er sich seines Wesens bewußt.

Diese Widerlegung, die Locke macht, ist empirisch. Seine Gründe sind folgende: »Man beruft sich auf die allgemeine Übereinstimmung bei moralischen Gefühlen, logischen Sät-

3 M: ibid., Ch. III, § 22, p. 51

zen, die sich nicht anders erklären lasse als dadurch, daß sie von der Natur eingepflanzt seien. Aber diese Übereinstimmung findet nicht statt. Z. B. der Satz: Was ist, das ist; es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich sein und nicht sein könne, – diese könnte man noch am ehesten für angeboren halten.« Dieser Satz gilt nicht, das gilt für den Begriff nicht; es gibt auf Erden und im Himmel nichts, was nicht Sein und Nichtsein enthält. »Viele Menschen, Kinder und Unwissende«, sagt Locke, »haben nicht die geringste Kenntnis von diesen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es sei etwas der Seele Eingeprägtes, wovon sie Kenntnis hat.«[4] Locke führt an, daß man hierauf erwidere: »Menschen wissen erst von solchen Grundsätzen, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft kommen. Ist es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zur Entdeckung derselben behilflich ist und dieselben entdeckt, so sind sie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft soll sein, aus bereits bekannten Prinzipien *unbekannte* Wahrheiten abzuleiten. Wie sollte also die Anwendung der Vernunft nötig sein, um die vermeintlich angeborenen Prinzipien zu entdecken?«[5] Dies ist eine schwache Einwendung; denn sie setzt voraus, daß man unter angeborenen Ideen solche versteht, die der Mensch im Bewußtsein sogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwicklung im Bewußtsein ist etwas anderes als das, was an sich Vernunftbestimmung ist; und so ist der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz schief. »Bei Kindern und Ungelehrten, weil sie nicht verbildet, müßten sie sich am meisten zeigen.« Er gibt noch mehr dergleichen Gründe an, besonders praktische: die Verschiedenheit der moralischen Lehren, die Bösen, Grausamen, die kein Gewissen haben. »Lord Herbert [in] *De veritate* nimmt angeborene Impressionen an (*notiones communes in foro interiori descriptae*).« Er bestreitet Platons Ideen: Die allgemeinen Begriffe seien später (bei

4 M: ibid., Ch. II, § 2–5, p. 13–16
5 M: ibid., § 6–9, p. 16–17

Malebranche waren sie dagegen früher), sie werden erst aus den besonderen gebildet.[6] – Das *erste* Buch beschäftigt sich damit. Wir kommen erst zu *dem*, was wir Ideen nennen.

β) Das Weitere ist dann aber, daß Locke im *zweiten* Buch zu dem *Ursprung der Ideen* übergeht und dies Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen suchte. Das Positive, was er jenem Aufnehmen aus dem Innern entgegenstellt, ist ebenso schief, daß er sie aus dem Äußeren aufnimmt, nur das Sein-für-Anderes festhält, das Ansich ganz verkennt. Er sagt: »Da jeder Mensch sich bewußt ist, daß er denkt und daß das, womit sein Geist (*mind*) beschäftigt (*applied*) ist im Denken, die Ideen sind, so ist es über allen Zweifel, daß die Menschen in ihrem Geiste verschiedene Ideen haben, solche, als durch die Worte ausgedrückt sind: Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Mensch, Elefant, Armee, Trunkenheit und andere.« Idee heißt hier Vorstellung; wir verstehen unter Idee etwas anderes. »Es ist nun zu allererst zu untersuchen: Wie kommt der Mensch zu solchen Ideen? Angeborene Ideen sind schon widerlegt. – Setzen wir also den Geist voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgendeine Idee, woher wird er damit versehen? Darauf antworte ich mit *einem* Worte: von der *Erfahrung*. Auf sie gründet sich alles unser Wissen.«[7] Es ist richtig, daß der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, sondern auch, was meinen Geist bestimmt, bewegt: d. h. ich muß das selbst haben, sein; und das Bewußtsein über das, was ich habe, bin, ist Erfahrung. Es ist absurd, daß man etwas wisse usf., was nicht in der Erfahrung sei, z. B. Mensch, – alle sind Menschen, ich brauche sie nicht alle gesehen zu haben. Ich bin Mensch, habe Tätigkeit, Willen, Bewußtsein über das, was ich bin und was andere sind; und so ist dies allerdings Erfahrung. Aber das betrifft bloß den

6 M: ibid., Ch. II, § 27, p. 30–32; Ch. III, § 1–15, p. 33–46; Ch. IV, § 20, p. 69–71

7 M: ibid. II, Ch. I, Of Ideas in general and their Original: § 1–2, p. 77

psychologischen Weg des Geistes. Ein ganz anderes ist es, zu fragen: Ist dies, was in uns ist, wahr? Das Woher erschöpft die Frage nicht.

Alle Begriffe gründen sich auf die Erfahrung, und der Verstand (Denken) ist nur Verknüpfen, Vergleichen und Unterscheiden dieses Aufgenommenen.[8] Das Denken selbst ist ihm nicht das Wesen der Seele, sondern eine von den Kräften und Äußerungen derselben. Eben er hält das Denken als seiend im Bewußtsein fest, bewußtes Denken, und bringt also die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief schläft. Locke führt das Beispiel eines Menschen an, der sich bis in sein 25. Jahr keines Traumes erinnerte.[9] Es ist wie in den Xenien:

Oft schon war ich, und hab wirklich an gar nichts gedacht.[10]

D. h. mein Gegenstand ist nicht ein Gedanke. Aber Anschauung, Erinnerung ist Denken, Denken Wahrheit. Lockes Räsonnement ist ganz seicht; es hält sich ganz nur an die Erscheinung, an das, was ist, nicht was wahr ist. Den Zweck und das Interesse der Philosophie hat er ganz aufgegeben.

Die Ideen, wie er es zu nennen beliebt, was teils die Bedeutung von Vorstellungen, teils von Gedanken hat, nun entstehen aus der Erfahrung: teils aus der äußeren Erfahrung, teils aus der inneren; aus jener, z. B. dem Gesichte, die Vorstellungen von Farbe und Licht usf., aus dieser von Glauben, Zweifeln, Urteilen, Schließen usf. Es ist platte Hererzählung. Die Erfahrungen, sagt Locke, sind zuerst *Sensationen*; das andere ist die *Reflexion* darüber.[11] – Was nun fürs erste über die Sache selbst zu sagen ist, so ist es wieder dasselbe, daß das Bewußtsein allerdings alle Vorstellungen,

8 M: ibid., Ch. XII, § 1, p. 143
9 M: ibid., Ch. I, § 10–14, p. 81–85
10 Xenien von Goethe und Schiller, Nr. 375, »Ich«
11 M: *An Essay concerning human Understanding*, l. c., § 2–5, p. 77–79

Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung hat; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung versteht. Gewöhnlich, wenn so gesprochen wird, versteht man gar nichts darunter; so spricht man davon als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber ist nichts als die Form der Gegenständlichkeit; es ist etwas im Bewußtsein, heißt, es hat gegenständliche Form für es, oder es erfährt dasselbe, es schaut es als ein Gegenständliches an, – unmittelbares Wissen, Wahrnehmen. Da ist nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es sein wolle, erfahren werden müsse; das liegt im Begriff der Sache. Das Vernünftige *ist*, d. h. es ist als ein Seiendes für das Bewußtsein, oder es erfährt es; es muß gesehen, gehört, als Welterscheinung dasein oder dagewesen sein, – die Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenständlichen. Aber dies ist nicht die einzige Form; die des Ansich ist ebenso absolut und wesentlich, – d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieses Scheins des Andersseins und das Erkennen der Notwendigkeit der Sache durch sich selbst. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man dies nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man so sprechen kann, oder Vorstellungen, oder dieselbe Reihe als Reihe von Gedanken, an sich Seienden.

Die Hauptbemühung Lockes ist nun, aufzuzeigen, wie die metaphysischen Begriffe aus der Erfahrung entspringen, nicht vollständig, – empirisch aufgenommen: Raum, Undurchdringlichkeit, Figur, Bewegung, Ruhe und dergleichen aus der äußeren Empfindung; Denken, Wollen usf. aus der inneren; allgemeine Begriffe, Dasein, Einheit, Vermögen usf. aus beiden zusammen.[12]

γ) Locke geht also davon aus, daß alles Erfahrung ist; aus dieser Erfahrung nun abstrahieren wir uns allgemeine Vorstellungen über die Gegenstände und ihre Qualitäten. Und Locke macht dann in Ansehung der *äußeren Qualitäten*

12 M: ibid., Ch. II–VII, p. 93–109

einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles vorgekommen und den wir auch bei Descartes gesehen. Er unterscheidet *primäre* und *sekundäre* Qualitäten: die ersten kommen den Gegenständen selbst in Wahrheit zu; die anderen sind keine reale Qualitäten, sondern gründen sich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten sind mechanische, Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dies sind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geistigen ist. Die Bestimmungen unserer besonderen Empfindungen wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack usf. sind jedoch nicht primär.[13] Derselbe Unterschied ist bei Descartes, nur hat er hier eine andere Form. Bei Descartes sind die zweiten so bestimmt, daß sie nicht das Wesen des Körpers ausmachen; bei Locke, daß sie für die Empfindung sind oder in das Sein fürs Bewußtsein fallen; Locke rechnet freilich Figur usf. auch noch zu dem Wesen. Eigenschaften, die fürs Gefühl, sind nach Aristoteles Solidität[14]; aber damit ist über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. – Es kommt Locke hier selbst ein Unterschied des Ansich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unwesentliche erklärt – und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes sieht.

δ) Nachdem dies vorausgesetzt ist, ist das Weitere, daß der *intellectus*, der *Verstand* es ist, der jetzt das Allgemeine findet und erfindet. Der Bischof von Worcester machte den Einwand, daß, wenn die Idee der Substanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet ist (*grounded upon plain and evident reason*), sie weder aus der Sensation noch Reflexion stammt. Locke antwortet: »Allgemeine Ideen kommen in den Geist weder durch Sensation noch durch Reflexion« (Bewußtsein des Innern, innere Bestimmungen), »sondern sie sind Geschöpfe oder Erfindungen des Verstan-

---

13 M: ibid., Ch. VIII, § 9–26, p. 112–121
14 M: vgl. Aristoteles, *De anima* II, 11

des. Der Verstand macht sie durch Vorstellungen, die er durch die Reflexion und Sensation gewonnen hat.«[15] Die Arbeit des Verstandes nun besteht darin, aus diesen sogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung, durch Zusammenfügung mehrerer *einfacher* in eine, durch Vergleichung und Gegeneinanderstellung, endlich durch Absonderung oder Abstraktion, wodurch die *allgemeinen Begriffe* entspringen; so Raum, Zeit, Einheit und Verschiedenheit, Ursache und Wirkung, Macht, Freiheit, Notwendigkeit. »So ist er aktiv«; allein »seine Aktivität ist ein Verbinden, Zusammensetzen« allgemeiner Ideen.[16] Locke setzte das Wesen des Verstandes in die formelle Tätigkeit, aus den durch die Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorstellungen durch Vergleichung und Zusammensetzung neue Bestimmungen zu bilden. Er sagt: »Der Verstand ist in Rücksicht seiner einfachen Formen (*modes*)« – solche einfachen Bestimmungen sind Kraft (*power*), auch Zahl (*number*), Unendlichkeit (*infinity*) – »ganz passiv und empfängt sie von der Existenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung sie darbietet, ohne daß er eine Idee macht«; er ist das Auffassen der abstrakten Empfindungen, die in den Gegenständen enthalten sind. Da macht er denn auch einen Unterschied zwischen *einfachen* und *vermischten Formen.* Kausalität usf. ist so ein gemischter Modus (*mixed mode*); und doch siehe die Beschreibung, wie diese Idee entstehe.[17]
In Ansehung jenes Entstehens zusammengesetzterer Vorstellungen aus einfachen hat Locke das Verdienst, von diesem Wege der bloßen Definition abgegangen zu sein: Substanz ist dieses, Modus ist dieses, Ausdehnung ist dieses usf., die eine ganz inkohärente Reihe ausmachen. Die Art nun, wie der Verstand die allgemeinen Vorstellungen gewinnt aus den konkreten Vorstellungen, ist die Hauptsache; diese Ablei-

15 M: *An Essay concerning human Understanding*, l. c., Ch. II, § 2, not., p. 93–94
16 M: ibid., Ch. XII, § 1, p. 143; Ch. XXII, § 2, p. 275
17 M: ibid., Ch. XXVI

tung aus der Erfahrung expliziert er am Besonderen. Allein die Art, wie er diese Deduktion angreift, ist nun völlig nichtssagend, – etwas ganz Formales, eine leere Tautologie; diese Explikation ist höchst trivial und langweilig und sehr weitläufig. Z. B. die allgemeine Vorstellung vom *Raume* bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Gesicht und Gefühl.[18] D. h. mit anderen Worten: Wir nehmen einen bestimmten Raum wahr, abstrahieren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt. Die Wahrnehmung der Entfernungen gibt uns Vorstellungen vom Raum; es ist jedoch kein Ableiten, sondern nur ein Weglassen der anderen Bestimmungen. Die Entfernung ist selbst ja die Räumlichkeit; der Verstand bildet also die Bestimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. – So bekommen wir den Begriff der *Zeit* durch die ununterbrochene Sukzession der Vorstellungen im Wachen[19]; d. h. aus der bestimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorstellungen folgen fortwährend aufeinander; lassen wir das Besondere darin weg, so erhalten wir dadurch die Vorstellung der Zeit.

Substanz (*substance*), eine zusammengesetzte Idee (*complex idea*), kommt daher, daß wir oft einfache Ideen (blau, schwer usw.) beieinander wahrnehmen. Dieses Beisammenstellen wir uns als Etwas vor, und was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin sie existieren usf. So *Vermögen* usf.[20] Das ist langweilig. – Dann werden die Bestimmungen der Freiheit und Notwendigkeit, der Ursache und Wirkung auf dieselbe Weise hergeleitet. »*Ursache und Wirkung* (*cause and effect*). In der Kenntnis, die unsere Sinne von der beständigen Veränderung der Dinge nehmen, müssen wir beobachten, daß verschiedene Besondere, beides Qualitäten und Substanzen« – im schlechteren Sinne als bei Spinoza –, »anfangen zu existieren und daß sie diese ihre Existenz von der

18 M: ibid., Ch. XIII, § 2, p. 147; Ch. IV, § 2, p. 100
19 M: ibid., Ch. XIV, § 3, p. 163
20 M: ibid., Ch. XXIII, § 1–2, p. 1–4; Ch. XXI, § 1, p. 220

gehörigen (*due*) Applikation und Wirksamkeit irgendeines anderen Dings erhalten. Von dieser Beobachtung gewinnen wir unsere Idee von Ursache und Wirkung; Wachs schmilzt am Feuer.«[21] Auch das ist langweilig. – Oder: »Jeder, denke ich, findet in ihm selbst eine Macht, anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder ein Ende zu machen verschiedenen Handlungen in ihm selbst. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieser Macht des Geistes über die Handlungen des Menschen entstehen die Ideen der *Freiheit* und *Notwendigkeit*.«[22] Man kann sagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben als diese Ableitung der Ideen. Die Sache selbst, um die es zu tun ist, das Wesen ist gar nicht berührt. Es wird auf eine Bestimmung aufmerksam gemacht, die in einem konkreten Verhältnisse enthalten ist; der Verstand abstrahiert daher nur und fixiert andererseits. Es ist Übersetzung aus dem Bestimmten in die Form der Allgemeinheit, worin dieselbe zugrunde liegt; dies zugrunde liegende Wesen nun ist es eben, von dem zu sagen wäre, was es sei. Hier nun gesteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wisse, was er an sich sei.[23]

Diese Lockesche sogenannte Analyse der zusammengesetzten Vorstellungen und sogenannte Erklärung derselben hat nun wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was ist klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, sehen nicht eigentlich, – des Raums daher, daß wir ihn sehen. Besonders die Franzosen haben dies aufgenommen, weiter ausgeführt; ihre *Idéologie* enthält nichts anderes als dieses.

ε) »Das Allgemeine selbst, *Gattungsbegriff*, ist, wenn man das Besondere« der Qualitäten, »Umstände, Zeit, Ort usf. absondert.« Was nun so Art oder Gattung heißt, ist bloß ein Erzeugnis unseres Verstands, das sich auf Ähnlichkeit der

21 M: ibid., Ch. XXVI, § 1, p. 40
22 M: ibid., Ch. XXI, of Power: § 7, p. 224
23 M: ibid., Ch. XIII, § 17–18, p. 155

Objekte bezieht.[24] Das Allgemeine als solches ist nach Locke Produkt unseres Geistes; es ist nicht das Objektive, sondern bezieht sich nur auf Objekte. Die Gattungen drücken wohl etwas aus, das in den Gegenständen ist; sie erschöpfen die Gegenstände aber nicht. Locke unterschied daher die Wesen in reelle Wesen und *Namenwesen*, wovon jene das wahre Wesen der Dinge ausdrücken; die Gattungen also sind bloße Namenwesen. »Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterscheiden; aber das reelle Wesen der Natur kennen wir nicht.« Dafür, daß die Gattungen nichts an sich sind, nicht in der Natur, nicht an und für sich Bestimmtes, gibt Locke gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten[25]; – wäre die Gattung an und für sich, so gäbe es keine Mißgeburt. Aber er übersieht, daß auch zur Gattung gehört, daß sie existiert; und dahinein treten noch andere Bestimmungen. Sie tritt auseinander; es ist die Sphäre, wo die einzelnen Dinge aufeinander einwirken und so daher die Existenz der Gattung verkümmern können. Dies ist gerade so, wie wenn bewiesen wird, daß das Gute nicht an sich sei, weil es auch schlechte Burschen gibt, – daß der Kreis nichts an und für sich in der Natur sei, weil z. B. der Umring eines Baums einen sehr unregelmäßigen Kreis vorstellt oder ich einen schlechten Kreis zeichne. Die Natur ist dies, dem Begriff nicht vollkommen adäquat sein zu können; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz. – Ferner ist dies, daß die Gattungen nichts an sich, das Allgemeine nicht Wesen der Natur ist, ihr Ansich nicht das Gedachte, dasselbe, daß wir das reale Wesen nicht kennen, – die seither zum Ekel wiederholte Litanei:

Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist[26],

bis zur Ansicht, daß Für-ein-Anderes-Sein, Wahrnehmen

24 M: ibid. III, Ch. III, § 6, p. 156; § 13, p. 166–167
25 M: ibid., § 15, 17, p. 168–170
26 Albrecht von Haller, »Die Falschheit der menschlichen Tugenden«, in: *Versuch schweizerischer Gedichte*, Bern 1732

nicht an sich ist, die nicht zum Positiven durchgedrungen, daß das Ansich das Allgemeine ist. Locke ist weit zurück in der Natur der Erkenntnis, weiter als Platon, wegen des Urgierens des Für-ein-Anderes-Seins.
Noch merkwürdig ist, daß aus gesundem Verstand Locke gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, $A=A$, wenn etwas A ist, so kann es nicht B sein, kämpft: sie seien überflüssig, von höchst geringem oder gar keinem Nutzen. Noch niemand hat auf den Satz des Widerspruchs eine Wissenschaft gebaut. Es läßt sich aus ihnen das Wahre ebenso beweisen als das Falsche; sie sind Tautologien.[27]

Dies ist die Lockesche Philosophie. Was Locke sonst in Beziehung auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nicht an, geht auf die Bildung. – *Bayles* Philosophie in seinem *Dictionnaire* hat keine Ahnung vom Spekulativen, sowenig als Locke. Als wichtig ist anzuführen, daß er das Räsonnement, vernünftige Denken über bestimmte Gegenstände befördert, – vornehmlich die Einwürfe der Vernunft, der Philosophen, z. B. besonders der Manichäer, gegen die Theologie, geoffenbarte Lehre, als unwiderleglich durch die Vernunft selbst vorgestellt hat; dagegen, daß eben die Theologie vorher behauptet hatte, daß sie der Vernunft ganz gemäß sei und die Vernunft nur dies formelle Geschäft habe, ihren Inhalt, ohne eigenen, begreiflich zu machen.
Das Wahre zu erkennen ist ein Interesse der Philosophie, dies soll hier auf empirische Weise erreicht werden; es dient, auf die allgemeinen Bestimmungen aufmerksam zu machen. Aber solches Philosophieren ist nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseins, dem alle Bestimmungen seines Denkens als gegeben erscheinen, demütig mit Vergessen seiner Tätigkeit; sondern bei diesem Ableiten und psycholo-

27 M: *An Essay concerning human Understanding* IV, Ch. VII, § 8–11, p. 24–34

gischen Entstehen ist das, was allein der Philosophie obliegt, der Gesichtspunkt, ob diese Gedanken und Verhältnisse an und für sich Wahrheit haben, gar nicht vorhanden.

Die Lockesche Philosophie ist, wenn man will, eine Metaphysik: es handelt sich um allgemeine Bestimmungen, allgemeine Gedanken; und dies Allgemeine soll aus Erfahrung, Beobachtung abgeleitet werden. Die Lockesche Philosophie erklärt die allgemeinen Vorstellungen, indem sie aus konkreten Wahrnehmungen das Allgemeine abstrahiert. Dieses Herausnehmen ist trivial. Man kann (wie Wolff tat) sagen, daß es willkürlich ist, von konkreten Vorstellungen anzufangen. Aus blauer Blume, blauem Himmel entsteht uns die Vorstellung der Identität; ebenso Ursache und Wirkung. Man kann geradezu von allgemeinen Vorstellungen anfangen. Wir finden in unserem Bewußtsein die Vorstellung Zeit, Ursache; das sind die späteren Tatsachen des Bewußtseins. Dieses Verfahren liegt dem Räsonnement zugrunde, nur daß hier noch unter den verschiedenen Vorstellungen unterschieden werden muß, welche als die wesentlichste anzusehen ist; bei Locke kommt dieser Unterschied im ganzen nicht in Betracht. – Das Andere ist das praktische Verfahren, das sich auf dieselbe Weise verhält, daß der Gedanke sich anwendet auf Gegenstände oder daß aus den Gegenständen ihre Gedanken herausgezogen werden, in den Gegenständen aufmerksam gemacht wird auf das inwohnende wesentlich Allgemeine. Wir haben bürgerliche Gesellschaft, Staat; das ist ein großer Komplex, Wille des Regenten, Untertanen, ihre Zwecke, Wohl für sich. Da sind wir im Konkreten. Indem wir solchen Gegenstand vor uns haben, so können wir allgemeine Vorstellungen herausheben; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorstellung die ist, vor der die anderen weichen müssen.

Dies ist nun freilich eine sehr begreifliche und triviale, eben deshalb aber auch populäre Philosophie, an die sich das ganze englische Philosophieren, wie es noch heute ist, anschließt. Die Lockesche Philosophie ist die allgemeine Weise

des denkenden Verhaltens, welche Philosophie genannt wird. Bei diesem Räsonnement wird auch von Wahrnehmungen, Erfahrungen ausgegangen, die in uns unmittelbar fallen, – Gefühle, die wir haben; solche Bestimmungen sind die Grundlage, das Wesentliche. Dieses Räsonieren geht vom gegenwärtigen Geiste aus, vom eigenen Innerlichen oder Äußerlichen; es ist die Form, die in der Wissenschaft eingeführt wurde, die damals entstand. So gilt Newton bei den Engländern für den Philosophen κατ' ἐξοχήν. Dieser metaphysizierende Empirismus ist die vorzüglichste Weise der Betrachtung, des Erkennens in England und in Europa überhaupt; und die Wissenschaften im allgemeinen und besonders die empirischen Wissenschaften haben diesem Gange ihren Ursprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt bei ihnen philosophieren. Ein solcher, zog Newton aus seinen Erfahrungen seine Verstandessätze; und in Physik und Farbenlehre hat er schlechte Beobachtungen und noch schlechtere Schlüsse gemacht. Er ist von Erfahrungen auf allgemeine Gesichtspunkte gekommen, hat sie wieder zugrunde gelegt und daraus das Einzelne konstruiert. Das sind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge und das darin immanente Gesetz, das ihnen inwohnende Allgemeine zu erkennen, ist das Interesse geworden. Das scholastische Ausgehen von Grundsätzen, Definitionen hat man verworfen; praktisches Philosophieren, Philosophieren des räsonierenden Denkens ist das, was jetzt allgemein geworden ist und wodurch die ganze Revolution der Stellung des Geistes hervorgegangen ist. Das Allgemeine sind Gesetz, Kraft, allgemeine Materie; das sind die Definitionen, Axiome. Das ist ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit der Definition anfängt, die so nicht berechtigt ist. Jetzt ist sie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingestellt. Dieses hat seine Berechtigung, wenn auch die Art und Weise, wie diese Berechtigung sich etabliert, nicht die gehörige ist. Das einzige Wichtige ist die Frage Lockes, wo jene Vorstellungen herkommen. Die Analyse der Erfahrung ist so die Hauptsache. Die modernen

Wissenschaften sind daraus entstanden, Naturwissenschaft, Mathematik, und bei den Engländern die Staatswissenschaft; sie hatten zuerst Gedanken über den Staat, Hobbes ist in dieser Rücksicht zu nennen.

2. Hugo Grotius

Hugo Grotius hat zur selben Zeit das Recht der Völker betrachtet. Die eben angeführte Weise ist es, die sich bei Hugo Grotius zeigt; sie hat sich einseitig auf die physikalischen und auf die politisch-rechtlichen Gegenstände gelegt. Er legte auch die Erfahrung zugrunde für das, was gelten solle; dies ist ein Hauptmoment in der Bildung.

Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Jurist, Generaladvokat und Syndikus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveldschen Prozeß verflochten, fliehen, hielt sich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienste der Königin Christina von Schweden trat. Er wurde 1635 schwedischer Gesandter in Paris und starb 1645 in Rostock auf einer Reise von Stockholm nach Holland.[1]

Sein Hauptwerk ist *De iure belli et pacis,* 1625; es liest es jetzt niemand mehr, aber es ist von der höchsten Wirksamkeit gewesen. Er hat geschichtlich und zum Teil aus dem Alten Testament zusammengestellt, wie die Völker in den verschiedenen Verhältnissen des Krieges und des Friedens gegeneinander gehandelt haben, – was gilt unter den Völkern. Er fällt ganz in empirisches Räsonieren und Zusammentragen herab. Diese empirische Zusammenstellung des Verhaltens der Völker zueinander, verbunden mit empirischem Räsonnement – z. B. Gefangene dürfen nicht getötet werden, denn der Zweck sei, den Feind zu entwaffnen, dieser sei erreicht, es sei daher nicht weiterzugehen usf.[2] –, diese empirische Zusammenstellung hat die Wirkung gehabt,

1 M: Brucker IV, 731–736, 743–745

2 M: vgl. *De jure belli ac pacis* III, c. 11, § 13–16 (ed. Gronov., Leipzig 1758), p. 900–905; c. 4, § 10, p. 792–793

daß allgemeine Grundsätze, verständige und vernünftige Grundsätze zum Bewußtsein gebracht sind, daß man sie anerkannt hat, daß sie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden sind. Wir sehen Aufstellung allgemeiner Gesetze, Prinzipien, z. B. über die Berechtigung der königlichen Gewalt; das Denken hat sich an alles gewendet. Wir sind bei solchen Beweisen, Deduktionen unbefriedigt; aber wir dürfen nicht verkennen, was dadurch geleistet ist; und dies ist das Feststellen von allgemeinen Grundsätzen, die ihren letzten Grund in den Gegenständen selbst haben, – im Geist, Gedanken gegründete, bewährte Grundsätze.

3. Thomas Hobbes

Die innerlichen staatsrechtlichen Verhältnisse hat besonders England ausgebildet, indem die eigentümliche Verfassung der Engländer zur Reflexion auf diesen Gegenstand geführt hat. Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Ansichten ist Hobbesius, Erzieher des Grafen von Devonshire, geboren 1588 zu Malmesbury, gestorben 1679. Ein Zeitgenosse Cromwells, hatte er in den Ereignissen jener Zeit, in der englischen Revolution, die Veranlassung gefunden, über die Prinzipien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er ist in der Tat auf eigenen Vorstellungen durchgedrungen. Er hat viel geschrieben und auch über die Philosophie überhaupt: *Elemente der Philosophie.* Der erste Teil, *De corpore,* ist 1655 zu London erschienen; in diesem ersten Teile handelt er zuerst von der Logik, zweitens von der *philosophia prima,* von der Ontologie, dann »Von dem Verhältnis der Bewegung und Größe«, dann von der Physik usf. Der zweite Teil sollte *De homine* handeln und der dritte *De cive.* Er sagt in der Vorrede, daß in der Astronomie Kopernikus und in der Physik Galilei sich aufgetan haben; vorher sei nichts Sicheres in beiden Wissenschaften gewesen. Die Wissenschaft des menschlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Physik und Astronomie Keppler gebildet.

Dies gilt alles für Philosophie, nach dem Gesichtspunkt, der schon früher angegeben ist; der reflektierende Verstand will darin das Allgemeine erkennen. Er sagt ferner: Was die staatsrechtliche Philosophie (*philosophia civilis*) betreffe, so sei sie nicht älter als sein Buch *De cive*.[1] Dies (Paris 1642) ist, wie auch sein *Leviathan*, ein sehr verrufenes Werk; dieses letzte Buch war verboten und ist daher selten. Sie enthalten über die Natur der Gesellschaft und der Regierung gesündere Gedanken, als zum Teil noch im Umlauf sind. Gesellschaft, Staat ist ihm das absolut Höchste, das schlechthin Bestimmende über Gesetz und positive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er sie dem Staate unterwarf, so ist freilich seine Lehre verabscheut worden. Es ist aber eben nichts Spekulatives, eigentlich Philosophisches darin, – noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder Schrift oder positives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Prinzipien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen. Die entgegengesetzten Grundsätze sind: 1. passiver Gehorsam der Untertanen, göttliche Autorität des Regenten; sein Wille ist absolutes Gesetz. Dergleichen ist in engem Zusammenhang mit der Religion dargestellt, durch Beispiele aus dem Alten Testament: so Saul und David. Sie sind über alles sonstige Gesetz erhaben. 2. In der Bewegung, die Cromwell benutzte, entstand Fanatismus, der aus der Heiligen Schrift sich das Gegenteil entnahm: so Gleichheit des Eigentums usw. Kriminal-, Ehegesetze nahmen auch ihre Bestimmung lange aus dem mosaischen Rechte; es wurde aus Jenseitigem genommen, worin die Verhältnisse als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl festgesetzt gegolten haben. Dagegen ist das Räsonnement aufgetreten, welches unsere eigenen Bestimmungen enthält; das nannte man die gesunde Vernunft.

1 M: *Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam* (Thomas Hobbes, *Opera philosophica, quae latine scripsit omnia*, Amsterdam 1668), p. 1–2

Hobbes hat auch den passiven Gehorsam, die absolute Willkür der königlichen Gewalt behauptet. Er hat es versucht, die Grundsätze der Staatsgewalt, der monarchischen Gewalt usf. aus allgemeinen Bestimmungen abzuleiten. Seine Ansichten sind seicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind origineller Art, sie sind aus dem natürlichen Bedürfnis genommen.

α) Er geht davon aus, daß der *Naturzustand* von dieser Art ist, daß alle den Trieb haben, einander zu beherrschen. Er behauptet: »Der Ursprung aller bürgerlichen Gesellschaft rührt aus der gegenseitigen Furcht aller her«; dies ist so eine Erscheinung im Bewußtsein. »Jede Gesellschaft wird um des eigenen Vorteils oder Ruhms willen geschlossen, aus Eigennutz«[2], – Sicherung des Lebens, Eigentums und Genusses; alles dieses ist nicht jenseits.

β) »Die Menschen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche *Gleichheit*«; dies beweist er aus einem eigentümlichen Grund, nämlich weil »jeder den anderen umbringen kann«, jeder die letzte Gewalt über den anderen ist. »Jeder kann dies Größte.«[3] Ihre Gleichheit kommt so nicht von der größten Stärke, ist nicht wie in neuerer Zeit auf die Freiheit des Geistes, gleiche Würde, Selbständigkeit gegründet, sondern auf die gleiche Schwäche der Menschen; jeder ist ein Schwaches gegen den anderen.

γ) Ferner sagt er: »Den Willen, einander zu verletzen«, *Gewalt* über die anderen Menschen auszuüben, »haben alle im natürlichen Zustande«; jeder hat sich so vor dem anderen zu fürchten. Er nimmt diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, es ist nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; es ist vielmehr der tierische Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen also einander verletzen und »sich gegen die Anmaßungen der andern sichern, sich selbst Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinun-

---

2 M: *De cive*, c. 1, § 2 (*Opera philosophica*), p. 3–4

3 M: ibid., § 3, p. 4

gen, Religionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon«.[4]

δ) »Der Naturzustand ist damit ein Zustand des Mißtrauens aller gegen alle; es ist ein *Krieg* aller gegen alle (*bellum omnium in omnes*) vorhanden« und eine Sucht, einander zu übervorteilen. Der Ausdruck Natur hat diese Zweideutigkeit, daß Natur des Menschen seine Geistigkeit, Vernünftigkeit ist; sein Naturzustand ist aber der andere Zustand, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit sich benimmt. So benimmt er sich nach den Begierden, Neigungen usf.; das Vernünftige ist das Meisterwerden über das unmittelbar Natürliche. »Im Naturzustande verleiht eine gewisse unwiderstehliche Macht das Recht, die zu beherrschen, welche nicht widerstehen können; es ist ungereimt, denjenigen, den man in seiner Gewalt hat, frei und wieder stark werden zu lassen.« Daraus zieht er nun die Folge, daß der Mensch herausgehen müsse aus dem Naturzustande (*e tali statu exeundum*).[5] Dies ist richtig. Der natürliche Zustand ist nicht rechtlich; er muß abgestreift werden.

ε) Nun geht Hobbes zu den *Gesetzen* der Vernunft, welche den Frieden erhalten. Dieses Gesetz ist, den Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen; die natürlichen, besonderen Willen müssen unterworfen werden dem allgemeinen Willen, den Gesetzen der Vernunft. Dieser allgemeine Wille ist aber nicht der aller einzelnen, sondern der Wille des Regenten, der somit den einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen diesen Privatwillen gerichtet ist; ihm müssen alle gehorchen.[6] So wird die Sache jetzt auf ganz andere Gesichtspunkte gestellt. So geht aus der ganz richtigen Ansicht, indem der allgemeine Wille verlegt wird in den Willen des Einen, des Monarchen, ein Zustand der absoluten Herrschaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der gesetzliche Zustand ist aber etwas anderes, als daß

4 M: ibid., § 4–6, p. 4–5
5 M: ibid., c. 1, § 12–14, p. 6–8; *Leviathan*, c. 13, p. 63–66
6 M: *De cive*, c. 5, § 6–12, p. 37–38; c. 6, § 12–14, p. 44–46

die Willkür Eines schlechthin Gesetz sein soll; dieser allgemeine Wille ist damit nicht Despotismus, sondern vernünftig, in Gesetzen ausgesprochen und in Konsequenzen bestimmt.

Rixner sagt[7]: »Das Recht ist ihm nichts anderes als der Inbegriff der durch die eiserne Notwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen der Pazifikation«, – des *belli omnium contra omnes.* – Es ist wenigstens dies in Hobbes vorhanden, daß auf die Grundlage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung usf. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. Die Engländer haben sich viel mit diesem Prinzip der passiven Obedienz herumgeschlagen, wonach gesagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dies ist nach einer Seite ganz richtig; aber es wird so verstanden, daß sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloß subjektiver Wille das ist, dem gehorcht werden müsse.

4. Cudworth

Cudworth wollte den Platon in England aufwärmen, aber in der Weise der Demonstrationen, die wir bei Descartes gesehen, und einer strohernen Verstandesmetaphysik. Er schrieb ein berühmtes Werk, *The true intellectual System of the Universe*; aber die platonischen Ideen sind zum Teil in einer krassen Form und mit den christlichen Vorstellungen von Gott, Engeln, allen als besonderen existierenden Dingen, vermischt. Was bei Platon mythisch, ist hier wahres Wesen, in der Form von Seiendem; es wird darüber wie über gemeine Gewißheit räsoniert, ob es wahrscheinlich sei, daß die Franzosen in England eine Landung versuchen, glücklich ausführen werden. Die christliche Intellektualwelt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit und somit ruiniert.

---

7 M: *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. III, S. 30

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältnisse im Staate für sich festzumachen, eine gerichtliche Verfassung zu gründen, hat sich die Reflexion des Gedankens hervorgetan und wesentlich darin eingemischt. Und wie bei Hugo Grotius, so ist es ebenso auch bei Pufendorf geschehen, daß der menschliche Kunsttrieb, Instinkt, Geselligkeitstrieb usf. zum Prinzip gemacht worden ist. Hier ist noch der Könige göttliches Recht, vermöge dessen sie Gott allein Rechenschaft schuldig, allenfalls von der Kirche noch Rat anzunehmen verbunden sind. Nun aber betrachtete man auch, was für Triebe und Bedürfnisse im Menschen sind; diese wurden als innere Grundlage angenommen für Privat- und Staatsrecht und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menschen auch dabei wäre.

Samuel von Pufendorf ist 1632 in Sachsen geboren; studierte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philosophie und Mathematik, führte im Jahre 1661, als Professor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerst als akademisches Studium ein, trat 1668 in schwedische Dienste, welche er später mit brandenburgischen vertauschte, und starb 1694 zu Berlin als Geheimer Rat. Er schrieb mehrere staatsrechtliche und geschichtliche Werke; besonders zu bemerken ist sein Werk *De iure naturae et gentium, Libri VIII*, London, 1672; ferner ein Kompendium *De officio hominis*, ebendaselbst 1673, und *Elementa iurisprudentiae universalis*.[1] – Das Fundament des Staats ist der Trieb zur Geselligkeit, – der höchste Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geselligen Lebens durch Verwandlung der inneren Gewissenspflichten in äußere Zwangspflichten.[2]

---

1 M: Buhle, a. a. O., S. 519–523; Rixner, a. a. O., S. 29

2 M: Rixner, a. a. O., S. 31; vgl. Pufendorf, *De iure naturae et gentium* II, 2, § 5–7 (Frankfurt am Main 1706), p. 157–161; VII, 1, § 3–7, p. 900–909

Das Andere ist, daß der Gedanke sich ebenso an die Natur gewendet hat; und hier ist Isaak Newton berühmt durch seine mathematischen Entdeckungen und physikalischen Bestimmungen. Er ist 1642 zu Cambridge geboren. Er studierte besonders Mathematik und wurde Professor derselben zu Cambridge. Später wurde er Präsident der Sozietät der Wissenschaften zu London und starb 1727.

Zur Verbreitung der Lockeschen Philosophie oder der englischen Manier des Philosophierens überhaupt und Anwendung auf alle physischen Wissenschaften besonders trug unstreitig Newton am meisten bei. Physik, hüte dich vor Metaphysik, war sein Wahlspruch[1]: d. h. also, Wissenschaft, hüte dich vor dem *Denken*. Und er sowohl als alle diese physischen Wissenschaften bis diesen Tag haben treulich darauf gehalten, als sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben. Die Physik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Gesetze hat sie nur durch das Denken, – ohne dasselbe geht es nicht. Newton hat aber vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexionsbestimmungen von Kräften in sie einzuführen; er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der Gesetze der Phänomene die Gesetze der Kräfte aufgestellt. Dabei ist er nun ein so vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm wie einem anderen seiner Landsleute gegangen ist, der sich höchlich verwunderte, als er erfuhr, daß er in seinem ganzen Leben Prosa gesprochen hatte, indem er sich nicht bewußt, daß er so geschickt sei; – dies erfuhr Newton nie, wußte nicht, daß er Begriffe hatte und mit Begriffen zu tun hatte, während er mit physischen Dingen zu tun zu haben meinte, und stellte das höchste Gegenteil zu Böhme auf, der die sinnlichen

1 M: Buhle, a. a. O., S. 115; vgl. Newton, *Optices* III (London 1706), p. 314

Dinge als Begriffe handhabte und durch die Stärke seines Gemüts sich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und sie unterjochte, stattdessen Newton die Begriffe wie sinnliche Dinge handhabte und sie nahm, wie man Stein und Holz zu fassen pflegt.

Dies ist noch jetzt so. Am Anfang der physikalischen Wissenschaften liest man z. B. von der Kraft der Trägheit, beschleunigender Kraft, Molekülen, Zentripetal-, Zentrifugalkraft, als von festen Bestimmungen, – es gäbe solche; was die letzten Resultate der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursache, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht, so ist es, weil man nicht versteht, nicht mit Begriffen zu tun hat, sondern sie sich entschließen, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen. – Und seine Erfahrungswissenschaften, z. B. seine *Optik*, sowie die Schlüsse aus seinen Erfahrungen sind etwas so Unwahres, Begriffloses, daß, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennenlernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentiert noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen ist. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt sich durch die Natur; denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint, – sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den *herrlichen* Newtonischen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig als eine, – die Teilung des Lichts in sieben Farben: teils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Teile ankommt, teils aus verstocktem Verschließen gegen das Entgegengesetzte.

Die experimentierenden Wissenschaften heißen bei den Engländern seit der Zeit Philosophie; Mathematik und Physik heißt Newtonsche Philosophie. Die Gesetze der Staatsökonomie, solche allgemeine Grundsätze, wie jetzt, den Handel freizugeben, heißen bei ihnen philosophische Grundsätze, heißen Philosophie. Chemie, Physik, rationelle Staatswis-

senschaft, allgemeine Grundsätze, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntnisse dessen, was sich in diesem Kreise als das Notwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philosophie. Von dieser empirischen Weise des Philosophierens – Locke ist die Metaphysik dieser empirischen Philosophie – gehen wir nun zu Leibniz über.

C. Dritte Abteilung

1. Leibniz

Das Dritte ist die Leibnizische und Wolffische Philosophie. Leibniz macht, wie einen Gegensatz in anderer Rücksicht gegen Newton, so bestimmt in philosophischer gegen Locke und seine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das englische Wahrnehmen, gegen das sinnliche Sein das Gedachte als das Wesen der Wahrheit, wie Böhme früher das Insichsein. Spinoza ist die allgemeine, *eine* Substanz. Bei Locke sahen wir die endlichen Bestimmungen als Grundlage. Das Grundprinzip des Leibniz ist das Individuelle. So macht er die andere Seite der Spinozistischen Mitte, die Individualität, das Fürsichsein, die Monade, aber die gedachte, – nicht als Ich, nicht den absoluten Begriff. Die entgegengesetzten Prinzipien sind auseinandergeworfen, aber vervollständigen sich aneinander.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibniz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Seine eigentliche Berufswissenschaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weise, zuerst Philosophie studiert hatte, auf die er sich besonders legte. Er erwarb sich zuerst in Leipzig eine bunte polyhistorische Menge von Kenntnissen, studierte dann zu Jena beim Mathematiker und Theosophen [Val.] Weigel Philosophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magister der Philosophie. Er hat dort auch, bei der philosophischen Doktorpromotion, philosophische Theses verteidigt, von denen einige noch in seinen Werken er-

halten sind.[1] Seine erste Dissertation, durch die er Doktor der Philosophie wurde, war *De principio individui*, – ein Prinzip, was das abstrakte Prinzip seiner ganzen Philosophie im Gegensatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er tüchtige Kenntnisse erworben hatte, wollte er zum Doktor der Rechte promovieren. Er hatte jedoch das Schicksal, was heutzutage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Fakultät in Leipzig die Doktorwürde unter dem Vorwand seiner Jugend abgeschlagen wurde (obschon er als kaiserlicher Reichshofrat gestorben ist); und es kann sein, daß es wegen zu vieler philosophischer Einsichten geschah, weil man es nicht gern sah, daß er sich viel mit der Philosophie beschäftigte. Er verließ nun Leipzig und begab sich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovierte. Bald darauf machte er in Nürnberg Bekanntschaft mit einer Gesellschaft von Alchemisten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier in ihrem Dienste machte er Auszüge aus alchemistischen Schriften, er hat sich in diese obskure Wissenschaft hineinstudiert.[2]

Seine gelehrte Tätigkeit war zwischen historischer, diplomatischer, mathematischer und philosophischer Geschäftigkeit geteilt. – Er kam dann in Mainzische Dienste, wurde in Mainz Kanzleirat. Er erhielt 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des kurmainzischen Staatskanzlers von Boineburg; mit diesem jungen Manne reiste er auch nach Paris. Er lebte vier Jahre in Paris, wo er mit dem großen Mathematiker Huygens bekannt wurde und bei diesem erst recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung seines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg starb, ging er für sich nach London, wo er neben Newton noch sonstige Gelehrte kennenlernte; an ihrer Spitze stand Oldenburg, mit dem auch Spinoza in Verbindung stand. Nach dem Tode des Kurfürsten von Mainz wurde Leibniz seine Besoldung entzogen; er verließ darauf England und

1 M: Leibniz, *Opera omnia*, ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400

2 M: *La vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt* (*Essais de Théodicée*, Amsterdam 1747, T. I), p. 1–25; Brucker IV, p. 335–343

kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog von Braunschweig-Lüneburg nahm ihn sodann in seine Dienste, er wurde Hofrat und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubnis, solange er wolle, in fremden Ländern zu leben; so verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er sich in Hannover nieder; er hatte hier viel mit Staatssachen zu tun, wurde besonders mit Gegenständen der Geschichte beschäftigt. Auf dem Harz ließ er durch Maschinen die wilden Wasser, die dem Bergbau Schaden taten, abtreiben. Dieser vielen Beschäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differentialrechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von Newton und der Londoner Sozietät der Wissenschaften auf eine sehr unedle Art geführt wurde.[3] Die Engländer, die sich alles zuschrieben, gegen andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton sei der eigentliche Erfinder. Newtons *Principia* sind später herausgekommen; in der ersten Auflage ist noch in einer Note ein Lob auf Leibniz, die nachher wegblieb.

Von Hannover aus machte er mehrere Reisen durch Deutschland, besonders nach Italien, im Auftrage seines Fürsten, um Urkunden zu sammeln, die sich auf das Haus Este beziehen, zur näheren Prüfung der Verwandtschaft dieses Fürstenstammes mit dem braunschweigisch-lüneburgischen; er hat viel im Geschichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch seine Bekanntschaft mit der Gemahlin Friedrichs I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer hannoverischen Prinzessin, bewirkte er in Berlin, wo er sich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wissenschaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieser Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrat zu Wien. Als Resultat dieser Reise hat er sehr wichtige historische Werke herausgegeben. Er starb 1716 in Hannover, 70 Jahre alt.[4]

---

3 M: *Vie de Mr. Leibnitz*, p. 25–28, 45, 59–62, 66–71; Brucker IV, p. 343–353

4 M: Leibniz, *Opera* II, P. I, p. 45–46; *Vie de Mr. Leibnitz*, p. 77–80, 87–92, 110–116, 148–151; Brucker, IV, p. 353–368

Leibniz hat nicht nur in der Philosophie, sondern in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu tun gemacht, besonders auch in der Mathematik; und er ist der Schöpfer der Methode des Integral- und Differentialkalküls. Seine großen Verdienste um Mathematik und Physik lassen wir unberücksichtigt und betrachten nur seine Philosophie. – Kein *Werk* kann man als vollständiges System seiner Philosophie ansehen. Zu den größeren gehört sein Werk über den menschlichen Verstand (*Nouveaux essais* etc.) gegen Locke; das ist nur Widerlegung. Seine Philosophie ist daher ganz in kleinen Broschüren, Briefen, Antworten zu Einwürfen zerstreut; wir finden schlechthin kein ausgearbeitetes systematisches Ganzes. Das Werk, das etwa so aussieht, seine *Théodicée*, das berühmteste beim Publikum, ist eine populäre Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle schrieb und in der er sich Mühe gab, eben die Sache nicht spekulativ vorzustellen. Ein württembergischer Theologe Pfaff und andere, die mit Leibniz in Korrespondenz standen und selbst die Philosophie zu gut kannten, äußerten dies gegen Leibniz, der dessen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in populärer Form geschrieben sei.[5] Sie machten sich nachher über Wolff, der sie für ganz ernsthaft nahm, deswegen sehr lustig; Wolff meinte, daß, wenn es Leibniz mit dieser Theodizee nicht in diesem Sinne ernst gewesen, so habe er ohne Wissen doch sein Bestes darin geschrieben. Bayle war ein scharfer Dialektiker, der überall die Wendung nahm, die bei Vanini erwähnt ist (s. S. 41 ff.); indem er gegen die Dogmen der Religion verfährt, sagt er, sie könnten durch die Vernunft nicht bewiesen werden, sie seien nicht dadurch als wahr zu erkennen, aber der Glaube unterwerfe sich. Leibniz' *Theodizee* ist für uns nicht mehr recht genießbar; es ist eine Rechtfertigung Gottes über die Übel in der

5 M: *Vie de Mr. Leibnitz*, p. 134–143; Brucker IV, 385, 389; Tennemann, Bd. XI, S. 181–182

Welt. Das Resultat ist Optimismus, auf den hinkenden Gedanken gestützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden sollen, aus den vielen möglichen Welten die möglichst beste, die vollkommenste erwählt, insofern sie vollkommen sein konnte bei dem Endlichen, was sie enthalten sollte.[6] Dies läßt sich wohl im allgemeinen sagen, aber diese Vollkommenheit ist kein bestimmter Gedanke; die Natur des Endlichen ist damit nicht bestimmt.

Leibnizens Philosophie ist nun, wie gesagt, in verschiedenen Aufsätzen, die in verschiedener Rücksicht verfaßt sind, in Briefen usf. zerstreut, durch Einwürfe veranlaßt, einzelne Seiten weiter herauszuziehen. So antwortet er einzeln; er hat eigentlich das Ganze seiner Philosophie weder übersehen noch ausgeführt. Seine eigentlich philosophischen Gedanken sind am meisten zusammenhängend vorgetragen in einer Abhandlung über die Prinzipien der Gnade, *Principes de la Nature et de la Grace*[7], und besonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen[8]. – Buhle sagt (a. a. O., Bd. IV, S. 131): »Seine Philosophie ist nicht sowohl ein Produkt einer freien selbständigen originalen Spekulation als vielmehr ein Resultat geprüfter älterer« und neuerer »Systeme, ein Eklektizismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte. Es ist desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen.«

Leibniz ist im ganzen so verfahren in seiner Philosophie, wie die Physiker bei Bildung einer Hypothese noch verfahren. Es sind Data vorhanden, diese sollen erklärt werden. Es soll eine allgemeine Vorstellung gefunden werden, aus der sich das Besondere ableiten lasse; hier muß, wegen der vorhandenen Data, die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexionsbestimmung von Kraft oder Materie, nun so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, daß sie auf die Data

6 M: *Essais de Théodicée* I, P. I, § 7–8, p. 83–85; *Principes de la nature et de la grace* (*Opera* II, P. I), § 10, p. 36

7 M: *Opera* II, P. I, p. 32–39

8 M: ibid., *Principia philosophiae*, p. 20–31

paßt. So erscheint die Leibnizische Philosophie weniger als ein philosophisches System denn als eine Hypothese, nämlich als Gedanken über das Wesen der Welt, wie dasselbe zu bestimmen sei, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung.[9] Die Vorstellungen der Idee, des Wesens, wie es gedacht und bestimmt werden soll, sind so einzurichten, wie es paßt, – Gedanken, die übrigens ohne Konsequenz des Begriffs im ganzen erzählungsweise vorgetragen werden. Leibnizens Gedanken zeigen für sich genommen in ihrem Zusammenhang keine Notwendigkeit; seine Philosophie sieht aus wie Behauptungen, die er macht und die aufeinander folgen. Seine Behauptungen erscheinen als willkürliche Vorstellungen, ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältnisse zu machen: »Weil solche Verhältnisse nicht stattfinden können, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen.« Kennt man diese Gründe nicht, so erscheint dies als willkürlicher Fortgang.

1. Leibnizens Philosophie ist ein Idealismus, Intellektualismus. Die Leibnizische Idee der Intellektualität des Universums steht einerseits Locke, andererseits soll sie der Spinozistischen Substanz entgegengesetzt sein. Sie spricht näher einerseits das Anundfürsichsein der Unterschiedenen und der Individualität aus, in den vielen Monaden, – andererseits dagegen und unverbunden die Spinozistische Idealität und das Nichtanundfürsichsein aller Unterscheidung, als vorstellender Idealismus.

a) Leibniz' Philosophie ist Metaphysik und steht dem Spinozismus wesentlich und scharf entgegen, dieser *einen* Substanz, wo alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes ist. Im Gegensatz zu der Spinozistischen einfachen allgemeinen Substanz legt Leibniz die absolute Vielheit, die individuelle

9 M: vgl. *Essais de Théodicée* I, P. I, § 10, p. 86

Substanz zugrunde, die er nach dem Vorgange der Alten *Monaden* nannte, – ein schon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. »Substanz ist ein Ding, das der Tätigkeit fähig ist; sie ist zusammengesetzt oder einfach, die zusammengesetzten können nicht sein ohne einfache. Diese Monaden sind einfache.«[10] Der Beweis, daß sie das Wahre sind von allem, ist sehr einfach; es ist oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von ihm ist: »Weil es zusammengesetzte Dinge gibt, so müssen die Prinzipien derselben das Einfache sein; denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem.«[11] Dieser Beweis ist schlecht genug; es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimmtem, Zusammengesetztem auszugehen und dann zurück auf das Einfache zu schließen. Das ist ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der Tat, wenn Zusammengesetztes, so ist auch Einfaches; denn Zusammengesetztes heißt ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äußerlich ist. Es ist so die sehr triviale Kategorie des Zusammengesetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten ist. Dies ist ein Schließen aus dem, was es gibt; es fragt sich aber, ob das, was es gibt, wahr.

Diese Monaden sind nun aber nicht ein abstraktes Einfaches in sich, – die leeren epikureischen Atome; diese sind das in sich Bestimmungslose, alle Bestimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden sind dagegen *substantielle Formen*[12] – ein guter Ausdruck, von den Scholastikern entlehnt –, alexandrinische metaphysische Punkte; sie sind die *Entelechien* des Aristoteles als reine Tätigkeit begriffen, sie sind Formen in ihnen selber. »Diese Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch vergehen sie auf eine natürliche Weise; sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes

---

10 M: *Principes de la nature et de la grace*, § 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485)

11 M: *Principia philosophiae*, § 1–2, p. 20

12 M: *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Opera* 11 P II), § 11, p. 55

und nur enden durch Vernichtung.«[13] Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als Prinzip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung ist nun aus der Religion bekannt; aber es ist ein leeres Wort, aus der Vorstellung aufgenommen: um Gedanke zu sein, philosophische Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher bestimmt sein.

b) »Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Wesen verändert; es findet keine ursächliche Verbindung zwischen ihnen statt.«[14] Von ihnen ist jede ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbständiges; sonst wäre es keine Entelechie. Jede ist so für sich, daß alle ihre Bestimmungen und Modifikationen ganz in ihnen allein vorgehen und kein Bestimmtwerden von außen stattfindet. Leibniz sagt: »Es gibt drei Weisen der Verbindung von Substanzen: 1. Ursächlichkeit, Influenz; 2. das Verhältnis der Assistenz; 3. das Verhältnis der Harmonie. Das Verhältnis des Einflusses ist ein Verhältnis der Vulgärphilosophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikel oder immaterielle Qualitäten von einer Substanz in die andere übergehen können, so muß man solche Vorstellung verlassen.« Nimmt man die Realität des Vielen an, so kann durchaus kein Übergang sein; jedes ist Letztes, absolut Selbständiges. »Das System der Assistenz«, nach Cartesius, »ist überflüssige Sache, *Deus ex machina*, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden.« Nimmt man selbständige Substanzen an wie Cartesius, so kann kein Kausalnexus gedacht werden; denn dieser setzt einen Einfluß, eine Beziehung eines auf das andere voraus, und so ist das Andere keine Substanz. »Es bleibt also nur Harmonie, an sich seiende Einheit übrig.«[15] »Die Monade ist also einfach in sich beschlossen, kann nicht

---

13 M: *Principia philosophiae*, § 18, 3–6, p. 20–22; *Principes de la nature et de la grace*, § 2, p. 32

14 M: *Principia philosophiae*, § 7, p. 21

15 M: *Troisième éclaircissement du système de la Communication des substances* (*Opera* II, P. I), p. 73

durch Anderes bestimmt werden; dies Andere kann nicht in sie gesetzt werden. Sie kann weder außer sich heraus noch Anderes in sie hinein.«[16] Das ist auch das Spinozistische Verhältnis: jedes Attribut stellt die Essenz Gottes für sich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht aufeinander.

c) Drittens »aber müssen diese Monaden zugleich gewisse Qualitäten haben, Bestimmungen an ihnen selbst, innere Aktionen, durch welche sie von anderen unterschieden sind. – Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern ein und dasselbe.«[17] Hier kommt denn nun der Leibnizische *Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden* zur Sprache. Was nicht an sich unterschieden ist, ist nicht unterschieden. Dieses kann trivial genommen werden: es gäbe nicht zwei Individuen, die einander gleich sind. Für solche sinnliche Dinge hat der Satz kein Interesse: es ist *prima facie* gleichgültig, ob es zwei Dinge gibt, die sich gleich sind oder nicht; es kann auch immer Unterschied des Raumes sein. Dies ist der oberflächliche Sinn, der uns nichts angeht. Der nähere Sinn ist jedoch, daß jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sei. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subjekt muß an ihm selbst diese eigene Bestimmung haben; die Bestimmung muß dem Individuum immanent sein. Nicht nur wir unterscheiden das Tier durch seine Klauen, sondern es unterscheidet sich wesentlich dadurch, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins; Zwei macht aber an sich kein Verhältnis aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich, das ist die Hauptsache.

---

16 M: *Principia philosophiae*, § 7, p. 21

17 M: ibid., § 8–9, p. 21; *Opera* II, P. I, p. 128–129

d) Viertens. »Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seiendes Prinzip; es ist eine Vielheit von Modifikationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt«, – eine in sich reflektierte, sich erhaltende Bestimmtheit. Das Einfache verändert sich, und bleibt doch einfach. Die Monaden sind so an ihnen selbst, also durch Modifikationen in ihnen selbst unterschieden, nicht aber durch äußerliche Bestimmungen. »Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine *Perzeption*«, – *Vorstellung* können wir sagen; und daher sagt Leibniz, alle Monaden sind vorstellend, darum nicht bewußte.[18] Mit anderen Worten, sie sind an sich allgemein; dies ist eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit ist. Dies ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit und Insichsein aufzugeben. Dieses kommt ebenso dem Materiellen zu; das Materielle ist Vielheit von Monaden. Daher ist das Leibnizische System ein Intellektualsystem: alles Materielle sei ein Vorstellendes, Perzipierendes. Die Vorstellung, die Bestimmung, die in sich eingeschlossen ist, ist die Hauptsache. Das ist der absolute Unterschied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorstellen auseinanderfällt, wird zusammengehalten. Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sei und ungeachtet seiner Unterschiedenheit an ihm selbst doch Eins sei und in der Einfachheit bleibe, wie z. B. Ich, mein Geist. Ich habe viele Vorstellungen, ein Reichtum von Gedanken ist in mir; und doch, dieser Unterschiedenheit ungeachtet, bin ich nur Eins. Dies ist diese Idealität, daß das Unterschiedene zugleich aufgehoben ist, als Eins bestimmt ist. Diese Bestimmungen, diese in den

18 M: ibid., § 10–14, p. 21–22

Monaden eingeschlossenen Vorstellungen, sind in ihnen auf ideelle Weise. Diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so daß diese Unterschiede nur Vorstellungen sind. Dies ist das Interessante der Leibnizischen Philosophie.

Die Monade ist also ein Vorstellendes, Perzipierendes; so sagt er, die Monade ist tätig. Denn Tätigkeit ist Unterschiedensein in Einem; das ist der wahrhafte Unterschied. Die Monade ist nicht nur vorstellend, sondern es ist Veränderung darin; sie verändert sich in sich selbst und bleibt doch absolut, was sie ist. Diese Veränderung gründet sich auf Tätigkeit. »Die Tätigkeit des inneren Prinzips, wodurch es von einer Perzeption zur anderen fortgeht, ist ein *Begehren* (*appetitus*).«[19] Die Veränderung im Vorstellen ist Begehren. Das ist Spontaneität der Monade; es kommt alles nur ihr selbst zu, Influenz fällt weg. – In der Tat, diese Intellektualität aller Dinge ist ein großer Gedanke Leibnizens. »Alle Vielheit ist in die Einheit eingeschlossen«[20], – die Bestimmtheit nicht eine Differenz gegen ein Anderes, sondern in sich reflektiert. Dies ist eine Seite; die Sache ist darin aber nicht vollständig, sie ist ebenso different gegen Anderes.

e) Diese Vorstellungen sind nicht notwendig bewußte Vorstellungen. *Bewußtsein* ist zwar selbst Perzeption, aber ein höherer Grad derselben; Perzeptionen des Bewußtseins nennt Leibniz *Apperzeptionen.* Den Unterschied von den bloß vorstellenden Monaden und den selbstbewußten setzt Leibniz in einen Gradunterschied der *Deutlichkeit.* Der Ausdruck Vorstellung hat aber allerdings etwas Ungeschicktes, da wir gewöhnt sind, ihn nur dem Bewußtsein und dem Bewußten als solchem zuzuschreiben; Leibniz aber nimmt auch bewußtloses Vorstellen an. Wenn Leibniz bewußtlose Vorstellungen in Beispielen aufzeigt, so beruft er sich auf den Zustand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir *bloße*

19 M: ibid., § 15, p. 22; *Principes de la nature et de la grace,* § 2, p. 32
20 M: *Principia philosophiae,* § 16, p. 22

Monaden sind; und daß Vorstellungen ohne Bewußtsein in solchen Zuständen vorhanden sind, beweist er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perzeptionen haben; also müssen andere dagewesen sein, denn eine Perzeption entspringt nur aus anderen.[21] Das ist unbedeutendes empirisches Aufweisen.

f) Diese Monaden machen nun das Prinzip alles Seienden aus. Die *Materie* ist nichts anderes als ihr leidendes Vermögen. Dies leidende Vermögen macht eben die *Dunkelheit* der Vorstellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterscheiden, zum Begehren oder zur Tätigkeit kommt.[22] Das ist eine richtige Bestimmung jenes Vorstellens; nach dem Momente der Einfachheit ist es Sein, Materie. Sie ist an sich Tätigkeit; bloßes Ansichsein ohne Gesetztsein wäre der bessere Ausdruck. Das Übergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweist er durch Ohnmacht.

g) Die *Körper* als Körper sind Aggregate von Monaden; sie sind Haufen, welche nicht Substanzen heißen können, sowenig als eine Herde Schafe diesen Namen führen kann.[23] Die Kontinuität derselben ist eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an sich[24]; er ist nur in einem Anderen oder eine Einheit, die unser Verstand jenem Aggregate gibt.[25]

2. Leibniz bestimmt und unterscheidet nun unorganische, organische und bewußte Monaden näher auf folgende Art.

a) Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden sind,

---

21 M: ibid., § 19–23, p. 22–23; *Principes de la nature et de la grace*, § 4, p. 33–34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Œuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe) II, Ch. IX, § 4, p. 90

22 M: *De anima brutorum* (*Opera* II, P. I), § 2–4, p. 230–231

23 M: *Opera* II, P. I, p. 214–215, § 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, § 11, p. 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p. 50, 53

24 M: *Opera* II, P. I, p. 79, 121, 234–237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, Ch. XIII, § 15, 17, p. 106–107

25 M: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, Ch. XII, § 7, p. 102–103; Ch. XXI, § 72, p. 170; Ch. XXIV, § 1, p. 185

sind *unorganische*; sie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrscht.[26] – Die Kontinuität ist so nur Raum; als bloße äußere Beziehung hat sie nicht den Begriff der Gleichheit dieser Monaden an ihnen selbst an sich. Die Kontinuität ist in der Tat als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen selbst zu setzen. Leibniz bestimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zusammenstimmung derselben[27]; – d. h. aber wieder, die Gleichheit ist nicht an ihnen selbst. In der Tat macht die Kontinuität die wesentliche Bestimmung des Unorganischen aus. Aber sie muß zugleich nicht als Äußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, sondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelheit in sich aufgelöst hat, – eine Flüssigkeit. Aber dazu kommt Leibniz nicht, weil ihm Monaden das absolute Prinzip sind, die Einzelheit das sich Aufhebende ist.

b) Eine höhere Stufe des Seins sind die belebten und *beseelten* Körper, in welchen *eine* Monade eine Herrschaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die *eine* Monade die Entelechie, Seele ist, wird mit dieser Seele ein Lebendiges, ein Tier genannt. – Eine solche Entelechie herrscht über die anderen, aber nicht realiter, sondern formal; aber die Glieder dieses Tiers sind selbst wieder solche Beseelte, deren jedes abermals seine herrschende Entelechie in ihm hat.[28] Herrschen ist aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dies Herrschen ist nicht über andere, denn alle sind selbständig; es ist also nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibniz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen und dies eben näher entwickelt, so hätte eben diese übergreifende Monade die anderen aufgehoben,

---

26 M: *Opera* II, P. I, p. 39; *Nouveaux essais*, L. III, Ch. VI, § 24, p. 278; § 39, p. 290

27 M: *Opera* II, P. II, p. 60; *Nouveaux essais*, L. II, Ch. XXIII, § 23, p. 181

28 M: *Principia philosophiae*, § 65–71, p. 28; *Principes de la nature et de la grace*, § 3–4, p. 32–33

als negativ gesetzt; das Ansichsein der anderen Monaden wäre verschwunden oder das Prinzip des absoluten Seins dieser Punkte oder Individuen. – Doch diese Beziehung derselben aufeinander werden wir nachher sehen.

c) Die *bewußte* Monade unterscheidet sich nun von den nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorstellens. Aber es ist dies freilich nur ein unbestimmtes Wort, ein formeller Unterschied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtsein eben das Unterscheiden des Ununterschiedenen, das Unterscheiden die Bestimmtheit des Bewußtseins ausmacht. Bestimmter bestimmt Leibniz den Unterschied des *Menschen*, daß »er der Erkenntnis *notwendiger* und *ewiger Wahrheiten* fähig ist« – oder daß er das Allgemeine vorstellt einerseits und dann das Zusammenhängende; die Natur und das Wesen des Selbstbewußtseins liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. »Diese ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundsätzen; der eine Satz ist der des *Widerspruchs*, der andere der des *zureichenden Grundes*.« Jener ist die Einheit unnützerweise als Satz ausgedrückt, das Unterscheiden Nichtzuunterscheidender, $A=A$; er ist die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte oder der den Begriff der Unterscheidung als solcher ausdrückt. Das andere wichtige Prinzip war: Was im Gedanken nicht unterschieden ist, ist nicht unterschieden. »Der Satz des Grundes ist, daß alles seinen Grund hat«[29], – das Besondere das Allgemeine zum Wesen hat. Die notwendige Wahrheit muß ihren Grund so an ihr haben, daß er durch Analyse gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyse ist eben die beliebte Vorstellung von Auflösung in einfache Begriffe und Sätze, – eine Auflösung, die ihre Beziehung vernichtet, also in der Tat einen Übergang in das Entgegengesetzte macht, ohne Bewußtsein darüber zu haben, und darum auch den

29 M: *Principia philosophiae*, § 29–31, p. 24; *Principes de la nature et de la grace*, § 5, p. 34; *Essais de Théodicée* I, P. I, § 44, p. 115

Begriff ausschließt. – Zureichender Grund scheint Pleonasmus zu sein; Leibniz verstand darunter Endursachen, Zwecke (*causae finales*). Es ist der Unterschied von Kausal- und Finalursache, der hier zur Sprache kommt.[30] – Dies sind nun also die Hauptmomente.

3. Dieses Allgemeine selbst, das absolute Wesen – denn es ist doch noch etwas anderes als jene Monaden – nun spaltet sich auch bei Leibniz in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Sein und das Sein als Einheit der Entgegengesetzten.

a) Jenes Allgemeine ist *Gott*. Dieses Prinzip des zureichenden Grundes macht denn allerdings weiter den Übergang zum Bewußtsein Gottes als der Ursache der Welt. Eine Folge dieser ewigen Wahrheiten ist die Existenz Gottes: ewige Wahrheit ist Bewußtsein des an und für sich Allgemeinen und Absoluten; und dies Allgemeine, an und für sich Absolute ist Gott, ist als Monas eins mit sich, ist die *Monade der Monaden,* ist die absolute Monas. – Die ewigen Wahrheiten, die Gesetze der Natur müssen einen zureichenden Grund haben; der allgemeine zureichende Grund bestimmt sich als Gott. Und hier kommt wieder der langweilige Beweis von seinem Dasein; er ist der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben. Er hat den Vorzug, in seiner Möglichkeit zugleich zu existieren[31]; es ist die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begrifflose Weise. Was notwendig ist, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt; er ist mehr als Allgemeines, aber nach der Seite der Beziehung Entgegengesetzter.

b) Die zweite Seite ist die absolute Beziehung Entgegengesetzter. Diese kommt vor erstens in der Form von absolut Entgegengesetzten des Gedankens, dem *Guten* und dem *Bösen.* »Gott ist Urheber der Welt«; das bezieht sich sogleich

---

30 M: *Principes de la nature et de la grace,* § 7, p. 35

31 M: ibid., § 8, p. 35; *Principia philosophiae,* § 43–46, p. 25

auf das Übel. – Diese Beziehung ist es, um die sich das philosophische Bestreben herumdreht, zu deren Einheit aber es nicht gelangte. Es ist das Übel in der Welt zu begreifen; doch wird über den fixen Gegensatz nicht hinausgekommen. Leibniz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beste ausgewählt habe, – *Optimismus*. Das ist ein schlechter, populärer Ausdruck, so ein Geschwätz von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung; Voltaire hat ihn lustig persifliert. Weil die Welt ein Inbegriff endlicher Wesen sein sollte, so konnte das Übel nicht von ihr getrennt werden, da Übel Negation, Endlichkeit ist.[32] Es bleibt da die Realität und Negation ebenso einander gegenüberstehen als vorhin. Das ist Hauptvorstellung in der *Theodizee*. – So was kann man wohl im gemeinen Leben sagen. Wenn ich eine Ware auf dem Markt in einer Stadt holen lasse und sage, sie sei zwar nicht vollkommen, aber die beste, die zu haben gewesen, so ist dies ein ganz guter Grund, mich zufriedenzugeben. Aber Begreifen ist ein ganz anderes. Es ist weiter nichts gesagt als, die Welt sei gut, aber auch Übles darin; es bleibt dasselbe vor wie nach. »Weil sie einmal habe endlich sein sollen«, – das ist bloße Wahl, Willkür. Warum und wie ist im Absoluten und in seinen Entschlüssen Endlichkeit? Und dann wird aus der Bestimmung der Endlichkeit geschlossen, worin es allerdings liegt, das Übel abzuleiten.

»Gott will das Übel nicht; das Übel fällt nur indirekt in die Folgen« (blind), »weil *manchmal* das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Übel nicht vorhanden wären. Also sind sie Mittel zum guten Zwecke.« Warum gebraucht Gott nicht ein anderes Mittel? Es ist immer äußerlich, nicht an und für sich. »Aber ein moralisches Übel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch muß man (nach dem Apostel) Übel tun um des Guten willen; aber es hat

---

32 M: *Essais de Théodicée* I, P. I, § 20, p. 96, 97; § 32–33, p. 106–107; II, P. II, § 153, p. 57–58; § 378, p. 256–257

doch oft das Verhältnis einer *conditio sine qua non* des Guten. Das Böse ist in Gott nur der Gegenstand eines erlaubenden Willens (*voluntatis permissivae*)«, – kurz alles, was das Schlechte. »Das Gute ist der Zweck, aber jedwedes, auch das untergeordnete, die gleichgültigen Dinge aber und die Übel oft Mittel, das Böse jedoch nur *conditio sine qua non*, in welchem Sinne Christus sagte, Ärgernis müsse sein.«[33]
»Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, daß die Gesetze der Natur die besten sind.« Im allgemeinen ist man damit zufrieden; aber die Antwort ist für die bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute *dieses* Gesetzes erkennen. Das wird nicht geleistet. »Das Gesetz des Falls z. B. ist das beste: das Verhältnis der Zeiten und Räume als das Quadrat ist das beste.« Man könnte auch für die Mathematik jede andere Potenz gebrauchen. Leibniz antwortet: »Gott hat es gemacht«; das ist keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieses Gesetzes erkennen; solche allgemeinen Bestimmungen lauten fromm, sie sind aber nicht genügend.
c) Das Weitere ist dieses, daß der zureichende Grund sich auf die Vorstellung von den Monaden beziehe. Die Prinzipien der Dinge sind die Monaden, jede ist für sich, wirkt nicht auf die andere; zugleich ist eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die *Monas monadum*, Gott, die absolute Substanz ist, so hört die Substantialität der einzelnen Monaden auf. Es ist ein Widerspruch, der in sich unaufgelöst ist: die *eine* substantielle Monade und dann die vielen einzelnen Monaden, die selbständig sein sollen, deren Grund ist, daß sie nicht in Beziehung aufeinander stehen; und so ist ein Widerspruch, der nicht aufgelöst ist. Sie sind, wird gesagt, durch Gott geschaffen, d. h. durch seinen Willen so gesetzt als Monaden.
Die Einheit entgegengesetzt Seiender, der *Seele* und des *Körpers*, ist allgemeiner als Verhältnis von Monaden zu

33 M: *Causa Dei asserta per iustitiam eius* (*Essais de Théodicée*, T. II), § 34–39, p. 385–386

Monaden zu fassen. Diese Einheit stellt Leibniz als eine nicht differente Beziehung, als eine begrifflose Beziehung vor, nämlich als eine *prästabilierte Harmonie.*[34] – Leibniz gebraucht das Beispiel von zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt sind und gleichen Gang haben[35]; so geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Bestimmung nach Zwecken vor und das Fortgehen des körperlichen ihm entsprechenden nach allgemeinem Kausalzusammenhang.[36] – Es ist dasselbe bei Spinoza, daß diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern völlig gleichgültig gegeneinander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abstrakten Denken, das ohne Begriff, erhält jene Bestimmtheit die Form der Einfachheit, des Ansich, des Gleichgültigseins gegen Anderes (schon das abstrakte Rot ist gesetzt gleichgültig gegen Blau usf.), – ein bewegungsloses Reflektiertsein. – Hier verläßt wie vorher den Leibniz sein Prinzip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausschließendes Eins zu sein, nicht über das Andere übergreifendes, – vorgestelltes Eins, nicht sein Begriff. Die Seele hat also eine Reihe von Vorstellungen, die sich aus ihrem Innern entwickeln, und diese Reihe ist ursprünglich in sie gelegt bei der Schöpfung, d. i. es ist eben unmittelbar so: sie ist diese Bestimmtheit an sich, seiende Bestimmtheit; aber Bestimmtheit ist nicht an sich, die reflektierte Entfaltung dieser Bestimmtheit in der Vorstellung ist ihr Dasein. Mit dieser Reihe von unterschiedenen Vorstellungen geht eine Reihe von Bewegungen des Körpers parallel oder des außer ihr Seienden.[37] Wesentliches Moment der Realität sind beide;

---

34 M: *Principes de la nature et de la grace,* § 3, p. 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances,* p. 70

35 M: *Second et troisième éclaircissements du système de la communication des substances,* p. 71–73

36 M: *Principia philosophiae,* § 82, p. 30; *Principes de la nature et de la grace,* § 11, p. 16

37 M: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* p. 54–55

sie haben Gleichgültigkeit gegeneinander, aber ebenso wesentliche differente Beziehung.

Es ist Seele, Denkendes, – und auf der andern Seite Körperliches, Bewegungen. Jede Monade ist in sich geschlossen, wirkt nicht auf den Körper; jedes ist unendliche Menge von Atomen, und doch ist ein Entsprechen der Atome. Die nähere Bestimmung des Verhältnisses der *Monas monadum,* ihrer Tätigkeit ist, daß sie ist das Prästabilierende in den Veränderungen der Monaden; diese Harmonie legt Leibniz in Gott.[38] Er ist der zureichende Grund dieses Entsprechens; er hat die Menge der Atome so eingerichtet, daß die ursprünglichen Veränderungen, die sich innerhalb *einer* Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entsprechen. Das ist prästabilierte Harmonie. Wenn ein Hund Prügel kriegt, so entwickelt sich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt sich ebenso, ebenso der Schlagende; ihre Bestimmungen entsprechen sich alle, und nicht durch objektiven Zusammenhang der Bestimmungen, sondern jedes ist selbständig.[39] Der Zusammenhang unter den Monaden kommt nicht ihnen zu. Das Prinzip der Zusammenstimmung ist also außer ihnen in Gott, der dadurch die Monade der Monaden, die absolute Einheit ist; vom Entsprechen ist Gott die Ursache.

Wir sahen von Anfang an, wie Leibniz zu dieser Vorstellung kam. Jede Monade ist vorstellend überhaupt und als solche Vorstellung des Universums. Jede Monade ist an sich Totalität, an sich die ganze Welt. Damit ist aber diese Vorstellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade ist ebenso an sich das Universum, und das Unterscheiden ist die Entwicklung dieser Totalität in ihr.[40] Das, was sich in ihr entwickelt, ist zugleich in Harmonie mit allen anderen Entwicklungen; es ist *eine* Harmonie. »Im Universum ist alles

38 M: *Principia philosophiae*, § 90, p. 31; *Principes de la nature et de la grace*, § 12–13, p. 36–37; § 15, p. 37–38

39 M: *Opera* II, P. I, p. 75–76

40 M: *Principia philosophiae*, § 58–62, p. 27; *Opera* II, P. I, p. 46–47

aufs Genauste verknüpft, es ist aus einem Stücke, wie ein Ozean: die geringste Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort.«[41] Aus *einem* Sandkörnchen könnte das ganze Universum in seiner ganzen Entwicklung begriffen werden, wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel gesagt, so glänzend es aussieht; denn das übrige Universum ist noch etwas mehr und anderes als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Wesen sei das Universum, ist ein leeres Geschwätz; denn eben das Universum als Wesen ist nicht das Universum. Zu dem Sandkorn muß noch manches hinzukommen, was nicht darin ist; und indem so der Gedanke mehr hinzutut als Sandkörnchen existieren, so kann das Universum und seine Entwicklung dann allerdings begriffen werden. So hat oder ist also jede Monade die Vorstellung des ganzen Universums, d. h. eben sie ist Vorstellung überhaupt, aber zugleich eine bestimmte, wodurch sie diese Monade ist, Vorstellung nach ihrer besonderen Lage und Umständen.[42]

Die Monade ist tätig, vorstellend, perzipierend; diese Perzeptionen, die ihr Universum ausmachen, entwickeln sich in ihr nach den Gesetzen der Tätigkeit. Wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Gesetzen der Körper sich entwickeln, so folgt die Entwicklung aus sich des Vorstellens in sich selbst, des Geistigen, den Gesetzen der Begierde. Die Freiheit ist die Spontaneität, daß, was sich in jeder Monade entwickelt, ihre immanente Entwicklung ist; Freiheit ist nur bewußte Spontaneität. Die Magnetnadel hat Spontaneität. Er sagt: Die Natur der Magnetnadel ist, sich nach Norden zu richten; hätte sie Bewußtsein, so würde sie sich vorstellen, daß dies ihre Selbstdetermination sei, – so hätte sie den Willen, sich nach ihrer Natur zu gerieren.[43] Denn jedes hat

41 M: *Essais de Théodicée* I, P. I, § 9, p. 85–86

42 M: *Principes de la nature et de la grace*, § 12–13, p. 36–37; *Opera* II, P. I, p. 337

43 M: *Essais de Théodicée* II, P. III, § 291, p. 184–185; I, P. I, § 50, p. 119

appetitus nach seiner eigenen Natur. Indem so die Monaden abgeschlossen sind, jede sich in sich entwickelt, so muß ferner diese Entwicklung in Harmonie sein. Ein organisches Ganzes, ein Mensch ist dies, aus sich selbst den Zweck zu setzen; aber es ist in seinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu sein. Er stellt sich dies und jenes vor, will dies oder jenes; seine Tätigkeit wendet sich dahin und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Bestimmung wird so leibliche Bestimmung und dann Veränderung nach außen; er erscheint als Ursache, wirkend auf andere Monaden. Dies ist aber nur ein Schein. Dies Andere ist das Wirkliche, insofern die Monade es bestimmt, negativ setzt; sie ist dies Passive an ihr selbst, alle Momente sind so in ihr beschlossen. Aber eben darum bedarf es nicht anderer Monaden. Wenn dies Für-ein-Anderes-Sein ein Schein ist, so ist es ebenso dies Fürsichsein, das nur Bedeutung hat in Beziehung auf das Für-ein-Anderes-Sein; es bedarf keiner Gesetze als der Monaden in sich selbst.

Das Große an Leibniz ist diese Intellektualität, aber Leibniz hat dieses Vorstellen nicht auszuführen gewußt; und aus diesem Grunde ist diese Intellektualität zugleich unendliche Vielheit. Diese ist absolut, die Monade ist selbständig; diese Intellektualität hat das Eins nicht zu überwältigen gewußt. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht, dem Scheinen in unterschiedene Selbständigkeit, hat er nicht in die Einheit zusammenzufassen gewußt. Die Zusammenstimmung dieser beiden Momente, des Ganges der Vorstellungen und des Ganges der äußeren Reflexion, als Ursache und Wirkung erscheinend, weiß Leibniz nicht an und für sich zu beziehen; er läßt sie daher auseinanderfallen. Jedes ist passiv für ein Anderes. Näher betrachtet er beides in *einer* Einheit; aber ihr Tätigsein ist zugleich nicht für sie. Und unbegreiflich wird jeder Fortgang für sich, weil der Gang der Vorstellung als durch Zwecke an ihm selbst dies Moment des Andersseins, der Passivität bedarf und wieder der Zusammenhang der Ursache und Wirkung das All-

gemeine, jedes aber dieses seines anderen Moments entbehrt. Aber insofern in dem Verlaufe der bewußten Vorstellungen kein notwendiger Zusammenhang eintritt, sondern Zufälligkeit, Sprünge erscheinen, so ist nach Leibniz dies dadurch, »daß die Natur einer erschaffenen Substanz es mit sich bringt, daß sie sich unaufhörlich in einer gewissen Ordnung verändert, welche sie selbsttätig (*spontanément*) durch alle die Zustände leitet, die ihr begegnen werden, so daß derjenige, der alles sieht, in dem gegenwärtigen Zustande der Substanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Gesetz der Ordnung, das die Individualität der besonderen Substanz bestimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Substanz und im ganzen Universum vorgeht.«[44] D. h. an sich ist die Monade nicht, oder es gibt zweierlei Ansichten, sie als selbsttätig der Form nach erzeugend ihre Vorstellungen und sie als Moment des Ganzen der Notwendigkeit zu setzen; das heißt nach Spinoza, sie von beiden Seiten betrachtet.

Diese Einheit, daß zusammenstimmt die Bestimmung des Willens des Menschen und die Veränderung, die er meint dadurch hervorzubringen, ist durch ein Anderes, nicht von außen; und dies Andere ist Gott, der diese Harmonie prästabiliert, – es ist dies die bekannte prästabilierte Harmonie. Indem eine Monade verändert wird, gehen in der anderen Monade Veränderungen vor, die jenem entsprechen; dies Entsprechen ist Harmonie und durch Gott gesetzt. Diese absolute Einheit wird nun in Gott verlegt; er ist die Monade der Monaden. Vor Gott waren sie nicht selbständig; in Gott sind sie absorbiert, ideell. Damit käme nun jetzt die Forderung, in Gott eben jene Einheit zu begreifen von dem, was vorher auseinanderfällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist sodann die Aushilfe, die selbst nur zur Einheit führt, die nur eine genannte ist; das Heraus-

---

44 M: *Opera* II, P. I, p. 75

gehen des Vielen aus dieser Einheit wird aber nicht aufgezeigt.

Gott spielt daher in der neueren Philosophie eine weit größere Rolle als in der alten. In der neueren ist das Begreifen Hauptforderung, der absolute Gegensatz herrschend, Denken und Sein. Soweit Gedanken fortgehen, so weit das Universum; wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an; so daß sogar dafür gehalten wird, durchs Begreifen werde Gott schlecht, dann sei er in die Endlichkeit herabgezogen. – Es wird von Bestimmtem ausgegangen: dies und jenes ist notwendig, aber wir begreifen die Einheit dieser Momente nicht; diese fällt dann in Gott. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen. Eine solche populäre Sammlung ist nun Leibnizens *Theodizee*. Da sind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: beim Widerspruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperiere; wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; – allerhand Synthesen, die nie auf den Grund kommen, noch beides als Momente aufzeigen.

Dies sind die Hauptmomente der Leibnizischen Philosophie. Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht; dies ist die absolute Vielheit, so daß der Zusammenhang nur als Kontinuität aufgefaßt werden kann. Dadurch ist schon die absolute Einheit aufgehoben, aber sie ist vorausgesetzt; und die Vermittlung der Einzelnen miteinander ist nur so zu erklären, daß es Gott ist, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen bestimmt. Es ist ein künstliches System, das auf den Verstandeskategorien des Absolutseins der Vielheit, der abstrakten Einzelheit begründet ist. Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Prinzip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.

Unmittelbar an Leibniz schließt sich nun die Wolffische Philosophie an; denn sie besteht eigentlich darin, daß sie ein Systematisieren der Leibnizischen ist, daher sie auch die Leibnizisch-Wolffische heißt. – Mit Wolff ist eine systematische Ausführung des philosophischen Stoffes überhaupt gegeben. Wolff hat sich um die Verstandesbildung der Deutschen große Verdienste, unsterbliche Verdienste erworben; er ist es erst, welcher nicht gerade die Philosophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigentum gemacht und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem sinnlichen Wahrnehmen und in der Vorstellung in Deutschland gesetzt hat. Dies ist, wie gesagt, Seite der Bildung, die uns eigentlich hier nichts angeht, sondern vielmehr nur insofern, als diese Form des Gedankens sich als Philosophie geltend macht. Diese Philosophie wurde zur allgemeinen Bildung: das bestimmte, verständige Denken ist Grundprinzip; es breitet sich über den ganzen Kreis des Vorhandenen aus. Die geistige höhere substantielle Philosophie, das spekulative Interesse, was wir bei Böhme in einer eigenen, noch barbarischen Gestalt auftreten sahen, ist ganz ausgelöscht und ohne Wirkung in Deutschland verschwunden, auch mit Vergessen seiner Sprache.

In Christian Wolffs *Lebensumständen* ist dies am merkwürdigsten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, anfangs Theologie, dann Philosophie studierte und 1707 Professor der Mathematik und Philosophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietistischen Theologen, besonders [J.] Lange, die niederträchtigsten Händel. Die Frömmigkeit traute diesem Verstande nicht; ist sie wahrhaft, so geht sie auf einen Inhalt, der spekulativer Natur ist und über den Verstand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwasser erhielten, so griffen sie zu Intrigen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrichs II., einem barbarischen Soldatenfreunde, anbrin-

gen, daß nach Wolffs Determinismus der Mensch keinen freien Willen habe und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen desertierten, sondern durch eine besondere Einrichtung (prästabilierte Harmonie) Gottes, – eine Lehre, die, wenn sie unter das Militär verbreitet würde, höchst gefährlich sein würde. Der König, hierüber höchst aufgebracht, erließ sogleich eine Kabinettsorder, daß Wolff binnen zweimal 24 Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preußischen Staaten verlassen sollte. Wolff verließ also Halle den 23. November 1723. Die Theologen fügten den Skandal hinzu, daß sie gegen Wolff und seine Philosophie predigten und der fromme [A. H.] Francke Gott in der Kirche auf den Knien für diese Entfernung Wolffs dankte. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolff war nach Kassel gegangen, ward sogleich als erster Professor der philosophischen Fakultät in Marburg angestellt, um dieselbe Zeit von den Akademien der Wissenschaften zu London, Paris, Stockholm zum Mitgliede angenommen, von Peter I. in Rußland zum Vizepräsidenten seiner neu errichteten Akademie in Petersburg ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt aber ein Ehrengehalt, wurde von dem Kurfürsten von Bayern in den Freiherrnstand erhoben, kurz, mit äußerlichen Ehren überhäuft, die besonders damals, auch noch jetzt, vor dem allgemeinen Publikum sehr viel galten und zu groß waren, als daß sie nicht hätten in Berlin das größte Aufsehen machen müssen. – Es wurde dann in Berlin eine Kommission niedergesetzt, die ein Gutachten über die Wolffische Philosophie (denn diese hatte nicht vertrieben werden können) zu stellen hatte und die sie von aller Gefahr für Staat und Religion freisprach, für unschädlich erklärte und den Theologen den Mund stopfte und das Streiten verbot. Wolff ward von Friedrich II. gleich nach seiner Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war gestorben) und nahm jetzt den Ruf an. Schon Friedrich Wilhelm hatte sehr ehrende Rückberufungsschreiben an ihn erlassen, er jedoch

den Ruf anzunehmen Bedenken getragen; er traute nicht. Er wurde Vizekanzler der Universität; er hatte aber seinen Ruf überlebt, und sein Auditorium war am Ende völlig leer. Er starb 1754.[1]

Wolff brachte das ganze Wissen in pedantisch-systematische Form. Wolff hat sich in der Mathematik sehr berühmt gemacht und ebenso durch seine Philosophie, welche in Deutschland lange herrschend gewesen ist. Seine Philosophie aber ist im allgemeinen Verstandesphilosophie zu nennen, die sich auf alle Gegenstände, die in das Gebiet des Wissens fallen, ausgedehnt hat: zwar erbaut auf der Leibnizischen Grundlage, so jedoch, daß das Spekulative ganz darin verschwunden ist. Wolff hat sich nun in Ansehung der Philosophie vorzüglich in Beziehung auf deutsche allgemeine Bildung verdient gemacht; und er darf vor allen als Lehrer der Deutschen genannt werden. Man kann sagen, daß Wolff erst das Philosophieren in Deutschland einheimisch gemacht hat. Tschirnhausen und Thomasius haben zugleich an diesem Verdienste teilgenommen, – ein unsterbliches Verdienst dadurch erworben, daß sie über die Philosophie in deutscher Sprache schrieben.

Einen großen Teil seiner *Schriften* verfaßte Wolff auch in dieser seiner Muttersprache; und dies ist wichtig. Der Titel der deutschen philosophischen Schriften ist immer *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntnis der Wahrheit*, Halle 1712; *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt und Leipzig 1719; *von der Menschen Tun und Lassen*, Halle 1720; *von dem gesellschaftlichen Leben*, Halle 1721; *von den Wirkungen der Natur*, Halle 1723, usf. Wolff schrieb also deutsch; Tschirnhausen und Thomasius haben an diesem Ruhm teil, wogegen Leibniz nur lateinisch

1 M: Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. IV, S. 571–582; Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. VI, S. 511–518; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Bd. III, § 79, S. 195–196

oder französisch schrieb. Aber man kann erst sagen, wie schon erinnert worden (s. S. 52 f.), daß eine Wissenschaft nur dann einem Volke angehört, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt; und dies ist bei der Philosophie am notwendigsten. Denn der Gedanke hat eben dies Moment an ihm, dem Selbstbewußtsein anzugehören oder sein Eigenstes zu sein; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Bestimmtheit statt Determination, das Wesen statt Essenz usf., ist dies unmittelbar für das Bewußtsein, daß diese Begriffe sein Eigenstes sind, mit dem es immer zu tun hat, nicht mit einem Fremden. Die lateinische Sprache hat eine Phraseologie, einen bestimmten Kreis, Stufe des Vorstellens: es ist einmal angenommen, daß man, wenn lateinisch geschrieben wird, platt sein dürfe; es ist unmöglich lesbar oder schreibbar, was man sich erlaubt, lateinisch zu sagen.

Über alle Teile der Philosophie bis zur Ökonomie hinaus hat er deutsche und lateinische Quartanten geschrieben, 23 dicke Bände lateinisch, zusammen bei 40 Quartanten. Seine mathematischen Schriften machen noch besondere viele Quartanten. Leibnizens Differential- und Integralrechnung hat er besonders in allgemeinen Gebrauch gebracht. – Von Tschirnhausens und Thomasius' Philosophie ist aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu sagen, es ist sogenannte gesunde Vernunft; es ist die Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da stattfindet, wenn Anfang gemacht wird mit dem Denken. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil alles darin ist, wie ein Sittenspruch, der aber in seiner Allgemeinheit eben keinen bestimmten Inhalt hat.

Wolffs *Philosophie* ist nun also ihrem allgemeinen Inhalte nach im ganzen Leibnizische Philosophie, nur daß er sie systematisiert hat. Dies bezieht sich aber nur auf die Hauptbestimmungen der Monaden und der Theodizee, denen er treu geblieben ist. Die großen Verdienste Wolffs um die Verstandesbildung Deutschlands, welche jetzt ganz für sich ohne Zusammenhang mit früherer tiefer metaphysischer Anschauung hervortrat, stehen in gleichem Verhältnisse mit der

Dürre und inneren Gehaltlosigkeit, in welche die Philosophie versank, die er in ihre förmlichen Disziplinen abteilte, in verständigen Bestimmungen mit pedantischer Anwendung der geometrischen Methode ausspann und gleichzeitig mit englischen Philosophen den Dogmatismus der Verstandesmetaphysik, nämlich ein Philosophieren, welches das Absolute und Vernünftige durch sich ausschließende Verstandesbestimmungen und Verhältnisse, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zusammensetzung, Endliches und Unendliches, Kausalverhältnis usf. bestimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolff hat die scholastisch-aristotelische Philosophie vollends gründlich verdrängt und die Philosophie zur allgemeinen, der deutschen Nation angehörigen Wissenschaft gemacht. Sonst aber hat er der Philosophie die systematische und gehörige Einteilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neuesten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat:

I. *Theoretische* Philosophie. Er handelt zuerst 1. *Logik* ab, gereinigt von der scholastischen Ausführung: es ist die Verstandeslogik, die Wolff systematisiert hat; dann 2. *Metaphysik*. Diese enthält a) *Ontologie*, die Abhandlung von den abstrakten, ganz allgemeinen Kategorien des Philosophierens, des Seins (ὄν), daß das *ens unum, bonum* ist; das Eine, Akzidenz, Substanz, Ursache und Wirkung[2], das Phänomen usf. kommt vor; es ist abstrakte Metaphysik. b) Die nächste Lehre ist *Kosmologie*; das ist allgemeine Körperlehre, Lehre von der Welt. Das sind metaphysische, abstrakte Sätze von der Welt, daß es keinen Zufall gibt, keinen Sprung in der Natur[3], – das Gesetz der Kontinuität. Er schließt Naturlehre und Naturgeschichte aus. c) Dann *rationelle Psychologie* oder Pneumatologie, Philosophie der Seele: Einfachheit, Unsterblichkeit, Immaterialität der Seele.[4] d) *Natürliche*

2 M: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Teil I, Kap. II, § 114, 120, S. 59–63 (Halle 1741)
3 M: ebd., Kap. IV, § 575–581, 686, S. 352–359, 425
4 M: ebd., Kap. V, § 742, 926, S. 463, 573

Theologie: Beweise vom Dasein Gottes.[5] Empirische Psychologie ist eingeschoben. Das ist theoretische Philosophie. II. Die *praktische* Philosophie ist: 1. *Naturrecht*, 2. *Moral*, 3. Völkerrecht oder *Politik*, 4. *Ökonomie*.

Das Ganze ist vorgetragen in streng geometrischen Formen, Axiomen, Theoremen, Scholien, Korollarien usf. Wolff ging einerseits auf einen großen, ganz allgemeinen Umfang und andererseits auf Strenge der Methode in Ansehung der Propositionen und ihrer Beweise. Der Inhalt ist dann teils aus Leibniz genommen in Rücksicht der Philosophie oder aus unserer Empfindung, Neigung empirisch aufgenommen; und alle Cartesischen und sonstigen Bestimmungen der allgemeinen Begriffe hat er vollständig aufgenommen, Definitionen davon gegeben und auch Sätze über sie aufgestellt, die er beweist. – Es ist dies Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner. Wolff verfährt so: er gibt Definitionen, sie sind die Grundlage; sie beruhen im ganzen auf unseren Vorstellungen, es sind Nominaldefinitionen. Er verwandelt unsere Vorstellungen in Verstandesbestimmungen; die Definition ist richtig, wenn sie solcher Vorstellung entspricht.

Für Deutschland (auch allgemeiner) hat er die Welt des Bewußtseins definiert, wie man es auch von Aristoteles sagen kann; er hat den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen expliziert, was für die allgemeine Bildung höchst wichtig. Der Inhalt ist eine Vermischung von abstrakten Sätzen und ihren Beweisen, vermischt mit Erfahrungen, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Teil seiner Sätze baut und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen soll. (Bei Spinoza ist kein Inhalt als absolute Substanz und das beständige Rückgehen in sie.) Diesen Inhalt hat er in die Form des Gedankens gefaßt, in allgemeine Bestimmungen, die dem Gedanken als solchem angehören, oder nach der Form des Gedankens.

---

5 M: ebd., Kap. VI, § 928, S. 574 ff.

Das ist ein großes Verdienst. Was ihn von Aristoteles unterscheidet, ist, daß er sich nur verständig dabei verhalten hat; Aristoteles hat aber den Gegenstand spekulativ behandelt. Die verständige Behandlung ist dies, daß jede Gedankenbestimmung für sich festgehalten wird; der Skeptizismus dagegen konfundiert diese festen Gedankenbestimmungen.

Wolff hat nun die geometrische Methode befolgt. In der Mathematik ist der Verstand an der Stelle; das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolff ist der Lehrer des Verstandes unter den Deutschen gewesen. Die geometrische Methode hat schon Spinoza angewendet; Wolff hat sie auf alles, das ganz Empirische ebensogut, angewendet, z. B. in seiner sogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künste hineinbringt und die gemeinsten Gedanken und Anweisungen in die geometrische Form bringt, – was seinem Vortrag ein pedantisches Ansehen gibt, vorzüglich wenn der Inhalt sich dem Vorstellen gleich rechtfertigt ohne diese Form.

Die Strenge der Methode ist dann allerdings zum Teil sehr pedantisch geworden. Der Schluß ist die Hauptform; und es ist oft ein barbarischer Pedantismus, der seine ganze Steifheit gewonnen hat. In der Mathematik (vier kleine Bände) behandelt Wolff auch Baukunst, Kriegskunst. Z. B. in der *Baukunst* heißt ein Lehrsatz: Die Fenster müssen für zwei Personen sein. Einen Abtritt zu machen, dies ist vorgetragen als Aufgabe und Auflösung.[6] – Das nächste beste Beispiel sei aus der Kriegskunst: Der vierte Lehrsatz: »Das Anrücken an die Festung muß dem Feinde immer saurer gemacht werden, je näher er derselben kommt.« Statt zu sagen, weil die Gefahr desto größer ist, was selbst trivial, folgt: »Beweis. Je näher der Feind der Festung kommt, je größer ist die Gefahr. Je größer aber die Gefahr ist, je mehr muß man

6 M: *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften*, Teil I: *Anfangsgründe der Baukunst*, der andre Teil, Lehrsatz 8, S. 414; Aufgabe 22, S. 452–453

ihm Widerstand tun können, um seine Anschläge zu zernichten und sich von der Gefahr zu befreien, soviel möglich ist. Derowegen je näher der Feind an die Festung kommt, desto saurer muß ihm das Anrücken gemacht werden. W. Z. E. W.«[7] – Da als Grund angegeben ist, weil die Gefahr größer, so ist das Ganze auch falsch und kann das Gegenteil gesagt werden. Denn leistet man ihm anfangs allen möglichen Widerstand, so kann er ja der Festung nicht näherkommen, also die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerstand hat eine Ursache, nicht diesen albernen Grund; nämlich weil die Besatzung jetzt näher und somit in einem engen Terrain operiert, kann sie einen größeren Widerstand leisten.

Auf diese höchst triviale Weise verfährt er mit allem möglichen Inhalt. Alles Spekulative ist entfernt; wir sehen allen möglichen Inhalt in diese Behandlungsweise aufgenommen. Was diesem Inhalt zugrunde liegt, sind unsere Vorstellungen. Ob die Definitionen richtig sind, wissen wir nur, indem unsere Vorstellungen auf ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Unsere gewöhnlichen Vorstellungen werden also in die leere Form des Gedankens übersetzt. – Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat notwendig sich selbst allen Kredit genommen und ist, ohne bestimmtes Bewußtsein, warum die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinkt und das unmittelbare Bewußtsein der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Populärphilosophie

Die Wolffische Philosophie hat nichts bedurft, als ihre steife Form abzuschütteln, so ist der Inhalt die spätere *Populär-*

---

7 M: ibid., Teil II: *Anfangsgründe der Fortifikation*, der erste Teil, S. 570

philosophie. Sie redet unserem gewöhnlichen Bewußtsein zu Munde, legt es als den letzten Maßstab an. Bei Spinoza haben wir auch gesehen, daß von Definitionen angefangen wird; sie sind auch vorausgesetzt. Aber der Inhalt bei Spinoza ist tiefer spekulativer Natur; er wird nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtsein genommen. Bei Spinoza ist das Denken nicht bloß die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; es ist Inhalt des Gedankens in sich. Bei dem spekulativen Inhalt befriedigt sich das Denken für sich, der Inhalt rechtfertigt sich dem Denken sogleich in sich; er ist in sich Totalität, so hat er für den Instinkt der Vernunft Befriedigung. Ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines Grundes hin. Der Inhalt ist bei Spinoza grundlos, hat keinen äußeren Grund; er ist in sich Grund. Bei endlichem Inhalt wollen wir anderen Grund als dieses Endliche; der spekulative Inhalt ist an sich selbst integriert. – Ihrem Gehalt nach ist die Wolffische Philosophie also schon Populärphilosophie, wenn sie der Form nach das Denken gelten läßt. Die Wolffische Philosophie hat bis auf Kant geherrscht. *Baumgarten, Crusius, Mendelssohn* sind einzelne Bearbeiter der Wolffischen Philosophie; der letzte hat in populärerer, geschmackvollerer Form philosophiert.

Die Gestaltungen der Philosophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphysik zu sein, von allgemeinen Verstandesbestimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empirische Weise. Bei dieser Metaphysik ist die eine Seite die, daß die Gegensätze des Gedankens zum Bewußtsein gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet ist. Denken und Sein (Ausdehnung), Gott und die Welt, Gutes und Böses, Gottes Macht, Präszienz, und das Übel in der Welt und die menschliche Freiheit, diese Widersprüche, die Gegensätze von Seele und Geist, von vorgestellten und materiellen Dingen und die gegenseitige Beziehung derselben haben das Interesse beschäftigt. Die Auflösung dieser Gegensätze und Widersprüche ist noch zu geben, und diese Auflö-

sung ist gesetzt in Gott; Gott ist also das, in dem alle diese Gegensätze aufgelöst sind. Dies ist das Gemeinschaftliche aller dieser Philosophien nach der Hauptseite. Dabei ist zu bemerken, daß diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. daß die Nichtigkeit der Voraussetzung nicht an ihr selbst aufgezeigt ist und damit eine wahrhaft konkrete Auflösung nicht zustande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt als gefaßt und begriffen worden. Gott, wenn er gefaßt wird nach seinen Eigenschaften, Präszienz, Allgegenwart, Allwissenheit usf., wenn die Eigenschaften Gottes, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit usf., als Eigenschaften Gottes selbst betrachtet werden, so führen sie selbst auf Widersprüche; und diese Widersprüche hat Leibniz so aufzuheben gesucht, daß er sagt, sie temperieren einander, – sie sind so zusammengestellt, daß sie einander aufheben. Dies ist aber kein Fassen solcher Widersprüche.

Diese Metaphysik kontrastiert sehr mit der alten Philosophie, Platon, Aristoteles. Zur alten Philosophie können wir immer wieder zurückkehren, sie anerkennen; sie ist befriedigend auf ihrer Stufe der Entwicklung, – ein konkreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie sie gefaßt ist, Genüge leistet. In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott; diese Auflösung bleibt aber abstrakt, jenseits stehen. Diesseits bleiben alle Widersprüche ihrem Inhalte nach unaufgelöst. Gott ist nicht gefaßt als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefaßt als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Anderen, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung. Diese konkrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen; die Auflösung der Widersprüche ist nur eine jenseitige.

Um nun jetzt zu den philosophischen Bestrebungen anderer Völker einen Rückblick zu tun, so wenden wir uns zum *Fortgang* der Philosophie. Auf diese dürre Verstandesphilosophie sehen wir wieder, wie ehemals, den Skeptizismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Bestimmungen subjektive des Selbstbewußtseins sind. – Wir haben das Denken gesehen; jetzt sehen wir den Begriff eintreten. Das Denken ist die unbewegte Form der Einfachheit. Bei den Stoikern gilt die Bestimmtheit als gedachte. Hier in der modernen Zeit haben wir dieselbe Erscheinung, nur daß ihr das Bild oder das innere Bewußtsein der Totalität vorschwebt, der absolute Geist, den die Welt als ihre Wahrheit vor sich hat und auf dessen Begriff sie geht, – eine andere innere Grundlage, ein anderes Ansich des Geistes, das er herauszugebären bestrebt ist, aus sich und für sich, so daß es ein Begreifen desselben ist, oder mit der Gewißheit, alle Realität zu sein, die Vernunft. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Insich- und Fürsichsein des Bewußtseins, nur die ätherische formelle Existenz als Sprache, – hier aber die Gewißheit als seiende Substanz; daher bei Cartesius die Einheit des Begriffs und Seins, ebenso bei Spinoza die allgemeine Realität. – Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen selbst ist dies, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenstande fällt, an ihn selbst komme oder das Selbstbewußtsein in den Gedanken komme. Gedanke ist das Ansichsein ohne Fürsichsein, eine gegenständliche Weise, nicht wie ein sinnliches Ding, aber ein anderes als die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins.

Dieser Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten sehen, hat die dreierlei Formen: α) als einzelnes Selbstbewußtsein, die formale Vorstellung überhaupt; β) als allgemeines Selbstbewußtsein, das sich an alle Gegenstände wendet, es seien Gedachte, bestimmte Begriffe, oder sie haben die Form der Wirklichkeit, – an das überhaupt im Gedanken Festgesetzte, an die intellektuelle Welt mit dem Reichtum ihrer

Bestimmungen, die als ein Jenseits gilt, oder die intellektuelle Welt, insofern sie ihre Verwirklichung, die diesseitige Welt ist; γ) in diesen beiden Weisen ist nur der wirkliche Begriff vorhanden, nicht der in den Gedanken zurückgenommene, oder der sich selbst denkende oder gedachte Begriff. Jenes ist ein begreifendes Denken, dies der Begriff selbst als Wesen erkannt, – Idealismus. Diese drei Seiten verteilen sich wieder wie bisher an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empirische, ganz endliche Form desselben zu; den Franzosen die Form desselben als sich an allem versuchend, sich in seine Realität setzend, alle Bestimmung aufhebend, und darum allgemeines unbeschränktes reines Selbstbewußtsein; den Deutschen wieder das Insichgehen dieses Insichseins, das Denken des absoluten Begriffs.

Zweites Kapitel
Übergangsperiode
Das Verkommen des Denkens bis zur Kantischen Philosophie

Gegen diese Metaphysik hat sich denn jetzt erhoben, was allgemeine Populärphilosophie, reflektierende Philosophie, Empirismus, der reflektiert, genannt werden kann, der selbst mehr oder weniger Metaphysik wird, wie umgekehrt jene Metaphysik, insofern sie sich zu besonderen Wissenschaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widersprüche sind behauptet worden ein festes Prinzip, feste Grundsätze, die immanent sind dem Geist, der Brust des Menschen; und dagegen, daß wir nur jenseits in Gott die Auflösung finden, sind diese festen Prinzipien eine diesseitige Versöhnung, diesseitige Selbständigkeit. Diese Grundsätze sind gerichtet gewesen gegen die jenseitige Metaphysik, gegen die Künstlichkeiten der metaphysischen Zusammenstellung, gegen Gottes Assistenz, die prästabilierte Harmo-

nie, die beste Welt usf., – diesen nur künstlichen Verstand; sie sind ein diesseitiger verständiger Halt, gefunden aus dem, was man im allgemeinen gesunden Menschenverstand, gesunde Vernunft genannt hat. Diese diesseitigen konkreten Prinzipien sind Prinzipien festen Inhalts, die sich in der gebildeten Menschenbrust vorfinden, was darin gefühlt, angeschaut, verehrt wird. Dergleichen Bestimmungen können wohl gut sein und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das Herz des Menschen, sein Verstand gebildet ist. Wenn dies der Fall ist, daß sein Herz sittlich gebildet ist, sein Geist zum Denken, Reflektieren intellektuell gebildet, so können bessere, schöne Gefühle, Empfindungen, Neigungen im Menschen herrschen; so kann ein allgemeinerer Inhalt es sein, den diese Grundsätze ausdrücken. Wenn man aber das, was wir gesunden Verstand, Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen ins Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Prinzip macht, so findet sich der gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Inder, die eine Kuh verehren, die neugeborenen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben, die Ägypter, die einen Vogel, Apis usf. anbeten, und die Türken haben auch solch einen gesunden Menschenverstand. Der gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maßstab genommen, gibt abscheuliche Grundsätze. Wenn *wir* aber von gesundem Menschenverstand sprechen, von natürlichem Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geist. Und die, die gesunde Menschenvernunft, natürliches Wissen, die unmittelbaren Gefühle, unmittelbare Offenbarung in ihnen zur Regel und Maßstab machen, wissen nicht, daß, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dies der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier sind nun also natürliche Gefühle, gesunder Menschenverstand zum Prinzip gemacht; und darunter finden sich viele anerkennbare.

Dies ist denn die Gestalt der *Philosophie im achtzehnten Jahrhundert*; und es gehören unter diese Gestaltung der Philosophie teils französische, teils schottische, teils deutsche Philosophie. Die letztere, besonders insofern sie nicht Wolffische Metaphysik ist, bezeichnet man auch mit dem Ausdruck Aufklärung. – Hier haben wir drei Seiten im allgemeinen zu betrachten: 1. Hume für sich; 2. schottische Philosophie; 3. französische Philosophie. Hume ist Skeptiker. Die schottische Philosophie macht einen Gegensatz zum Humeschen Skeptizismus. Die französische Philosophie ist das dritte; ein Anhängsel, eine mattere Form ist die deutsche Aufklärung. Aus dem metaphysischen Gott kann nicht weitergegangen werden, d. i. konkret. Locke gründet seinen Inhalt auf Erfahrung, der empirische Standpunkt führt das Denken zu keinem festen Standpunkt; Hume negiert alles Allgemeine; die Schotten stellen allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durchs Denken, – in dem empirischen ist der feste Standpunkt anzunehmen; die Franzosen finden in der Wirklichkeit (*réalité*) Allgemeines, aber nicht seinen Gehalt in und aus dem Denken, sondern lebendige Substanz, Natur, Materie. Alles dies ist Fortbildung des reflektierenden Empirismus. Es sind nun einige nähere Bestimmungen anzugeben.

A. Idealismus und Skeptizismus

Das Denken überhaupt ist das einfache, allgemeine Sichselbstgleichsein; dadurch ist es wesentlich die negative Bewegung, wodurch diese Gleichheit wird und das Bestimmte sich aufhebt. Diese Bewegung des Fürsichseins ist wesentliches Moment des Denkens selbst; bisher war sie außer ihm. Das Denken, sich so fassend als Bewegung an ihm selbst, ist Selbstbewußtsein, formal zuerst, einzelnes Selbstbewußtsein. – Diese Form hat es im *Skeptizismus*, aber mit dem Unterschied, daß hier die Gewißheit der Realität zugrunde liegt.

Skeptizismus ist das Rückkehren in das einzelne Bewußtsein, aber so, daß ihm dieses nicht die Wahrheit ist oder daß er sein Resultat nicht ausspricht, nicht eine positive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt diese absolute Substantialität, diese Einheit des Ansich und des Selbstbewußtseins zugrunde liegt, dieser Glaube an die Realität überhaupt, so hat hier der Skeptizismus die Form, *Idealismus* zu sein, das Selbstbewußtsein oder die Gewißheit seiner selbst als alle Realität und Wahrheit auszusprechen. Die schlechteste Form ist, daß das Selbstbewußtsein, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu sagen: Alle Gegenstände sind unsere Vorstellungen. Diesen subjektiven Idealismus treffen wir bei Berkeley und eine andere Wendung desselben bei Hume. Hume ist ein Schotte. Englische Philosophen gibt es auch eine Menge; wir können sie aber auf der Seite liegen lassen. Cudworth mit seinem *systema intellectuale,* Clarke mit seinen Beweisen vom Dasein Gottes sind berühmte Namen.

1. Berkeley

Dieser Idealismus hat den Lockeschen Standpunkt vor sich, geht unmittelbar von Locke aus. Bei Locke hatten wir nämlich gesehen, daß die Quelle der Wahrheit ihm die Erfahrung ist oder das wahrgenommene Sein. Da nun dies sinnliche Sein, als Sein, die Bestimmtheit an ihm hat, für das Bewußtsein zu sein, so sahen wir notwendig dies daran hervortreten, daß wenigstens einiges von Locke so bestimmt wurde, daß es nicht an sich sei, sondern nur für Anderes sei, Farbe, Figur usw. nur im Subjekt, in seiner besonderen Organisation seinen Grund habe. Dies Sein-für-Anderes aber wurde von ihm ebenso nicht als Begriff aufgenommen, sondern so, daß es in das Selbstbewußtsein fiel, in das Selbstbewußtsein nicht als allgemeines, in den Geist, sondern das dem Ansich entgegengesetzte.

Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown

in der Grafschaft Kilkenny in Irland; 1754 starb er als englischer Bischof. – Er schrieb: *Theory of vision,* 1709; *Treatise concerning the principles of human knowledge,* 1710; *Three Dialogues between Hylas and Philonous,* 1713; *The Works of George Berkeley,* London 1784, II Vol.

Er trug einen Idealismus vor, der dem Malebrancheschen sehr nahekam. Der Verstandesmetaphysik gegenüber tritt die Ansicht auf, daß alles Seiende und dessen Bestimmungen ein Empfundenes und vom Selbstbewußtsein Gebildetes ist. Sein origineller Hauptgedanke ist der: »Das Sein von allem, was wir ein Ding nennen, ist sein Wahrgenommenwerden.« Das, von dem wir wissen, sind unsere Bestimmungen. »Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis sind Ideen«, wie er es mit Locke nennt, »die entweder aus Eindrücken der äußeren Sinne entspringen oder die aus Wahrnehmungen der inneren Zustände und Tätigkeiten des Geistes hervorgehen, oder endlich solche, die mittels des Gedächtnisses und der Imagination durch Trennung und neue Zusammensetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verschiedener Empfindungen der Sinne erscheint uns ein besonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geschmacks, Geruchs, der Figur usf.«[1]

Dies ist der Stoff, Gegenstand der Erkenntnis; das Erkennende ist das Wahrnehmende, Tätige, Ich, das sich in Beziehung auf jene Empfindungen in verschiedenen Tätigkeiten, Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert. Er gibt den Unterschied zu des Fürsichseins und Andersseins, der aber selbst ins Ich fällt. Von diesem Stoffe, worauf das Tätige gerichtet ist, ist es in Ansehung eines Teils wohl zugegeben, daß sie außer dem Geiste nicht existieren, unsere Gedanken, inneren Gefühle und Zustände oder Erzeugnisse der Einbildungskraft. Aber ebenso die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen, Empfindungen können nur in einem Geiste existieren.

---

1 M: Buhle, a. a. O., S. 90–91; *George Berkeleys philosophische Werke* (enthaltend *Gespräche zwischen Hylas und Philonous*), S. 82 ff.

Unter Farben, Gerüchen, Tönen versteht man immer nur das Empfundene. Es wird nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtsein gesprochen, sie kommen nicht daraus heraus; das, was von ihnen als das Seiende ausgesagt wird, ist allein das Wahrgenommene.

Es folgt nun hieraus: nur das Selbstbewußtsein hat sie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorstellenden ist, ist nichts, ist unmittelbarer Widerspruch. Es kann keine nicht vorstellende, nicht wahrnehmende Substanz sein, welche das Substrat von Wahrnehmungen und Vorstellungen wäre. – Wenn sich vorgestellt wird, daß etwas außer dem Bewußtsein sei, das den Vorstellungen ähnlich sei, so ist dies ebenso widersprechend; eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung, Idee nur der Idee ähnlich sein.[2]

Locke hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenschaften unterschieden, als solche, die den Gegenständen an sich zukommen. Berkeley bemerkt sehr gut die Inkonsequenz von dieser Seite, daß groß und klein, schnell und langsam als etwas Relatives gelten; sollen also Ausdehnung und Bewegung an sich sein, so können sie weder groß noch klein, weder schnell noch langsam sein, d. h. gar nicht; denn diese Bestimmungen liegen im Begriffe jener Eigenschaften. – Das Letzte, worauf es ankommt, ist die abstrakte Substanz, das Sein überhaupt, mit der realen Bestimmung eines Substrats der Akzidenzen. Aber Berkeley erklärt sie für das Unverständlichste von allem; aber die Unverständlichkeit macht es nicht zu einem absolut Nichtigen oder an sich Unverständlichen.[3]

Die äußere Realität verschwindet so einerseits; das ist Idealismus. Berkeley hält dem Dasein äußerer Gegenstände auch die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seins auf den Geist entgegen, – eben nicht den Begriff, denn dieser ist das Negative; was ihn und Leibniz bewog, beide Seiten in sich

2 M: Buhle, a. a. O., S. 97 ff., 91–92; *Philosophische Werke*, S. 147–149, 185

3 M: Buhle, a. a. O., S. 92–94; *Philosophische Werke*, S. 123–132, 154–162

einzuschließen. Dann ist aber Verhältnis von Anderem zu uns vorhanden; diese Empfindungen entwickeln sich nicht aus uns, wie Leibniz es vorstellt, sondern es ist durch Anderes bestimmt. Es ist leerer Name, wenn Leibniz von der Entwicklung innerhalb der Monade spricht; die Reihen haben in sich keinen Zusammenhang. Jedes Einzelne ist also durch ein Anderes bestimmt, nicht durch uns; es ist gleich, was dieses Äußere ist, es ist Zufälligkeit. In Beziehung auf das Leibnizische Gedoppelte, das gleichgültig gegeneinander ist, sagt Berkeley, daß ein solches Anderes ganz überflüssig ist. Berkeley nennt das Andere Objekte: diese können aber nicht das sein, was wir Materielles nennen, Geist und Materie können nicht zusammenkommen.[4]

Unmittelbar widerspricht diesem Insichselbstsein des Vorstellenden die Notwendigkeit der Vorstellungen; denn das Insichsein ist die Freiheit des Vorstellenden, das sie aber nicht mit Freiheit erzeugt, sondern dem sie die Gestalt und Bestimmtheit eines Anderen für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in diesem subjektiven Sinne, sondern nur, daß Geister es sind, die sich mitteilen (das Andere ist selbst vorstellend), und so, daß nur Gott es ist, welcher solche Vorstellungen hervorbringe; so daß ebenso die Einbildungen oder Vorstellungen, die mit Selbsttätigkeit überhaupt aus uns erzeugt sind, unterschieden bleiben von jenen[5], – dem Ansich. Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen wollte. Die Inkonsequenz in diesem System hat wieder Gott zu übernehmen, die Gosse; wir stellen es Gott anheim.

Kurz, bei diesem Idealismus behält das ganze empirische Dasein, die Vereinzelung der Wirklichkeit vollkommen dieselbe Ansicht, die sie sonst hat. Die sinnliche Ansicht des Universums und die Vorstellungen sowie das System der

---

4 M: Buhle, a. a. O., S. 94–95; *Philosophische Werke*, S. 210, 275

5 M: Buhle, a. a. O., S. 97–99; *Philosophische Werke*, S. 204, 211–213, 274

Gedanken, der begrifflosen Urteile bleibt dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstrakte Form, daß alles nur Wahrnehmungen sind. Es ist von diesem Inhalt nichts sonst erkannt und begriffen; oder in diesem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigentümlichen Inhalt. Das Selbstbewußtsein bleibt, wie vorhin, ein mit Endlichkeiten Erfülltes; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise, und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. Die Ansicht ist nicht eine Ansicht von Dingen, sondern von Wahrnehmungen, aber eine so gemeine Ansicht als vorher. Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegensatz des Bewußtseins und seines Objekts und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt. Und wenn nun gefragt wird, was ist denn nun das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie vorhin der Dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ein Selbstbewußtsein zu haben, das herumtaumelt in aller Empirie, ganz der gemeinen Ansicht der Welt, demselben Inhalt statt des Erkennens; alle Einzelheit des Selbstbewußtseins bleibt, erkennt nichts davon.

Auf was sich nun in Ansehung dieses Inhalts Berkeley weiter einläßt, woher der Gegenstand seiner Untersuchung ganz empirisch psychologisch ist, bezieht sich vornehmlich auf den Unterschied der Empfindungen des Gesichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem einem und dem anderen angehören. Untersuchungen der Art, die sich ganz an das Erscheinende halten und nur darin mancherlei unterscheiden, oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterschieden. Es ist allein interessant, daß sie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen sind und sich darüber herumstritten, ob wir die Vorstellung der Entfernung und so fort, was sich für Vorstellungen auf den Raum beziehen, durchs Gesicht oder Gefühl erhalten. – Der Raum ist eben dies sinnliche Allgemeine, dies in der Einzelheit selbst Allgemeine, was bei empirischer Betrachtung der empirischen

Zerstreuung zum Denken einlädt und führt (denn es ist selbst der Gedanke) und womit eben dies sinnliche Wahrnehmen und Räsonieren über die Wahrnehmung in seinem Tun verwirrt wird und, da es hier einen gegenständlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu tun ist, es schlechthin nicht zum Bewußtsein des Wesens kommen kann; als einen Gedanken denken sie nichts, sondern als ein Äußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume

Es ist hier der Humesche Skeptizismus anzufügen, der mehr sich historisch merkwürdig gemacht hat, als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren und ist 1776 zu London gestorben. Er lebte lange Zeit in diplomatischen Verhältnissen. Er ist durch philosophische *Essays*, noch mehr als Geschichtsschreiber berühmt. Er lebte in Edinburg als Bibliothekar, dann war er Gesandtschaftssekretär in Paris. Hier lernte er Jean Jacques Rousseau kennen und lud ihn nach England; dessen ungeheueres Mißtrauen entzweite sie. Er schrieb: *A Treatise of human nature*, III Vol. 1739, übersetzt von Jacob, Halle 1790 – *Essays and Treatises on several subjects*, II Vol. (Vol. I, *containing Essays moral, political and literary*, zuerst gedruckt Edinburg 1742; Vol. II, *containing an Enquiry concerning human understanding*, eine Umarbeitung des *Treatise*, zuerst besonders gedruckt London 1748).

Er geht in seiner *Philosophie* vom Standpunkt der Erfahrung aus, aus der wir unsere Begriffe erhalten. Seine *Essays* haben ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht; in diesen hat er philosophische Gegenstände behan-

delt, nicht systematisch, sondern wie ein gebildeter Weltmann, Denker, nicht in einem Zusammenhang, auch nicht in dem Umfang, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen, fassen können; vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptsache ist kurz zu erwähnen. Er geht aus von dem Locke-Baconischen Standpunkt der Philosophie, Erfahrungsphilosophie. Diese hat sich an einen Stoff zu halten, der durch äußerliche Anschauung oder Empfindung des Innern gegeben ist; dahin gehört das Rechtliche, Sittliche, Religiöse. Die angeborenen Ideen verwirft Hume.[6] Die Erfahrung besteht in dem Wahrnehmen. »Alle unsere Vorstellungen sind teils Impressionen, sinnliche Empfindungen, teils Begriffe oder Ideen«, Kategorien des Verstandes; »die letzteren sind derselbe Inhalt als jene, nur weniger stark und lebhaft. – Alle Gegenstände der Vernunft sind entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematischen Sätze, oder Tatsachen der Erfahrung.«[7] Dies ist also der Inhalt.

Indem er nun dies, was man unter die Erfahrung subsumiert, näher betrachtet, findet er fernere Bestimmungen, und besonders die Bestimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Notwendigkeit; die Kategorie von Ursache und Wirkung hat Hume am meisten beträchtet. – Der Humesche Skeptizismus hat unmittelbar die Lockesche Philosophie zu seinem Gegenstande, wie den Berkeleyschen Idealismus. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley läßt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und schärfer ausgesprochen, – das Sinnliche ist als leer an Allgemeinheit bestimmt. Berkeley macht diesen Unterschied nicht, ob in

6 M: *Essays and Treatises on several subjects*, Vol. III, *containing an Enquiry concerning human understanding* (London 1770), Not. *A*, p. 283–284

7 M: Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt* (Leipzig 1829), § 370, S. 439–440; *Essays and Treatises on several subjects*, Vol. III, Section II, p. 21–22; Sect. IV, p. 42; Tennemann, Bd. XI, S. 433–434

seinen Empfindungen notwendiger Zusammenhang ist oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermischung davon.
Hume vollendete den Lockeanismus, indem er konsequent darauf aufmerksam gemacht hat, daß, wenn man sich auf diesen Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiß, die Wahrnehmung selbst alles enthält, was geschieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten sind, uns nicht gegeben würden die Bestimmungen von Allgemeinheit und Notwendigkeit. In der Kausalität setzt Hume das Vernünftige, dieser Zusammenhang ist lediglich auch nur aus der Erfahrung; er gilt nur insofern, als solcher Zusammenhang in der Erfahrung vorkommt, – in der Erfahrung sehen wir nicht Notwendigkeit. »Unsere Überzeugung von einer Tatsache beruht auf Empfindung, Gedächtnis und den Schlüssen aus dem Kausalzusammenhang, d. h. dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Die Kenntnis dieser Kausalverbindung entsteht nicht aus Schlüssen a priori, sondern lediglich aus Erfahrung; und wir schließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen erwarten, aus dem Prinzip der *Gewohnheit* der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen oder Assoziation der Vorstellungen. Es gibt daher keine Erkenntnis außer der Erfahrung, keine Metaphysik.«[8]
Der einfache Gedanke ist eigentlich dieser, daß nach Locke die Erfahrung die Quelle der Wahrnehmung ist: aus dieser erhalten wir den Begriff von Ursache und Wirkung, notwendigem Zusammenhang. Allein die Erfahrung als sinnliche Wahrnehmung enthält keine *Notwendigkeit*, keinen Kausalzusammenhang. Die Notwendigkeit ist besonders enthalten in der Beziehung von Ursache und Wirkung. Aber in dem, was wir so bestimmen, ist dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geschieht und dann etwas

8 M: Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt*, § 370, S. 440; *Essays and Treatises on several subjects*, Vol. III, Sect. IV, p. 43–45; Sect. V, p. 66–67; Buhle, a. a. O., S. 204–205; Tennemann, Bd. XI, S. 435–436

darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht sich nur auf einen Inhalt in der Sukzession der Zeit von Zuständen oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander, aber nicht auf das, was wir Ursache und Wirkung heißen, nicht auf diesen Zusammenhang; in der Sukzession ist kein Kausalzusammenhang, und so auch keine Notwendigkeit.[9] Wo wir sagen, der Druck des Wassers ist die Ursache des Umsturzes dieses Hauses, so ist das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Wasser gesehen hierher drücken oder sich bewegen und dann das Haus umfallen usf. Die Notwendigkeit ist also nicht durch die Erfahrung berechtigt, sondern wir tragen sie in die Erfahrung hinein; sie ist zufällig von uns gemacht, nur subjektiv. Diese Art von Allgemeinheit, die wir mit der Notwendigkeit verbinden, ist dann Gewohnheit. Weil wir die Folge oft sahen, so sind wir gewohnt, den Zusammenhang als einen notwendigen anzusehen; die Notwendigkeit ist also zufällige Ideenassoziation, die Gewohnheit ist.

Ebenso ist es in Ansehung des *Allgemeinen*. Was wir wahrnehmen, sind einzelne Erscheinungen, Empfindungen: Wahrnehmungen, daß dies jetzt so, dann anders ist. Es kann auch sein, daß wir dieselbe Bestimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dies ist immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; sie ist eine solche Bestimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben ist. – Man kann sagen, daß dies eine ganz richtige Bemerkung ist, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung versteht. Daß etwas existiert, empfindet die Erfahrung; aber so ist das Allgemeine noch nicht in derselben. – In der Tat, das sinnliche Sein als solches ist eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes gesetzt ist; aber das sinnliche Sein ist zugleich Allgemeines an sich, oder die Indifferenz seiner Bestimmtheit ist nicht seine einzige Bestimmtheit. – Hume sieht nun die Notwen-

9 M: *Essays and Treatises on several subjects*, Vol. III, Sect. VII, p. 102–103, 108–109; Sect. VIII, p. 118–119

digkeit, die Einheit Entgegengesetzter, ganz subjektiv in der Gewohnheit; tiefer kann man im Denken nicht herunterkommen. Die Gewohnheit ist eine notwendige α) im Bewußtsein, sofern sehen wir das Prinzip dieses Idealismus überhaupt darin; β) aber es ist Notwendigkeit vorgestellt als etwas ganz Zufälliges, Gedanken- und Begriffloses.

Diese Gewohnheit findet statt sowohl bei unserer Einsicht, die sich auf die sinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Auch die rechtlichen und moralischen Begriffe beruhen auf einem *Instinkt*, einem subjektiven, aber der Täuschung vielfach unterworfenen moralischen Gefühl.[10] Skeptischerweise könnte das Gegenteil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat er nun das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Nämlich wenn vorausgesetzt ist, unsere Erkenntnis ist aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müssen wir für wahr halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb bestraft werden muß; dies empfinden auch andere, und es wird so allgemein geltend. Aber er beruft sich wie die alten Skeptiker auf die verschiedenen Meinungen der Völker: bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten.[11] Es gibt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts beim Diebstahl nicht haben, z. B. die Lakedämonier, die sogenannten unschuldigen Völker der Südseeinseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei anderen Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, so macht ein Subjekt diese Erfahrung, findet dies Gefühl in sich, im religiösen Gefühl diese Gestalt, Bestimmung für Gott; ein anderes Subjekt macht darüber andere Erfahrungen. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, so kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von

10 M: ibid., Vol. IV, Sect. I, p. 4, Appendix I, p. 170

11 M: Buhle, a. a. O., S. 230–231; vgl. Hume, l. c., Vol. III, Sect. XII, p. 221; Vol. IV, Sect. IV, 62–65: *A dialogue*, p. 235–236 etc.

Anundfürsichgelten usf. woanders her, ist nicht gerechtfertigt durch die Erfahrung. Er hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Notwendigkeit, mehr nur für subjektiv erklärt, nicht für objektiv existierend. Eine subjektive Allgemeinheit der Art ist die Gewohnheit; wir haben die Gewohnheit, dies für Recht, sittlich gelten zu lassen; dies hat für uns eine Allgemeinheit, aber nur subjektive Allgemeinheit, – andere haben andere Gewohnheiten. Dies ist eine wichtige und scharfsinnige Bemerkung in Beziehung auf diesen Quell der Erkenntnis, der als Erfahrung angenommen wurde; und von diesem Anfang ist nun die Kantische Reflexion ausgegangen.

Hume hat dann seinen Skeptizismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Notwendigkeit, die Beweise vom Dasein Gottes[12], und in der Tat hat hier der Skeptizismus ein weites Feld. Solchem Räsonieren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt sich auch wieder anderes Räsonieren entgegenstellen; es ist keines besser als das andere. Was auf metaphysische Weise über Unsterblichkeit, Gott, Natur usw. festgesetzt werden soll, entbehrt eines solchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf solchem; denn die Schlüsse, womit man beweist, sind subjektiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit ist, da liegt sie nicht in der Sache, sondern ist nur eine subjektive Notwendigkeit, d. h. Gewohnheit. Und das Resultat, was dem Hume daraus entspringt, ist so notwendig eine Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkenntnis, ein allgemeines Mißtrauen und eine skeptische Unentschiedenheit; was nun freilich nicht viel ist. Den Zustand der menschlichen Erkenntnis, über den sich Hume verwundert, bestimmt er näher so, daß darin ein Widerstreit zwischen Vernunft und Instinkt sei. Dieser Instinkt aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen usf. umfaßt, täuscht auf mannigfaltige Weise, und die Vernunft zeigt dies auf. Auf

12 M: ibid., Vol. III, Sect. VIII, XI

der andern Seite aber ist sie leer, ohne Inhalt und eigentümliche Prinzipien; und wenn es um einen Inhalt zu tun ist, muß sie sich an jene Neigungen halten, – sie ist ohne eigenen Inhalt. Die Vernunft hat so in sich kein Kriterium, die Widerstreite zwischen den einzelnen Trieben und zwischen ihr und den Trieben zu entscheiden.[13] Es tritt so überhaupt alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seins auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht im Gedanken, sondern in Form eines Triebes, einer Neigung.
Hume hat das Lockesche Prinzip der Erfahrung angenommen, aber konsequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürsichsein der Gedankenbestimmungen aufgehoben.

B. Schottische Philosophie

Bei den Schottländern hat sich dagegen etwas anderes aufgetan. Die Gegner Humes sind zunächst schottische Philosophen. Einen anderen Gegner haben wir in der deutschen Philosophie an Kant zu erkennen. Zu jenen gehören viele Philosophen. Das englische Philosophieren ist auf Edinburg und Glasgow (in Schottland) beschränkt, wo eine Menge von Professoren aufeinander gefolgt sind. Was sich dem Humeschen Skeptizismus entgegensetzte, ist innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöse, Sittliche. Dieses trifft mit Kant zusammen, er setzt der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegen; diese hat aber bei Kant eine ganz andere Form als bei den Schotten. Diese innere, unabhängige Quelle ist nicht Denken, Vernunft als solche, sondern der Inhalt, der zustande kommt aus diesem Innern, ist konkreter Art, erfordert für sich auch äußerlichen Stoff, Erfahrung. Das sind konkrete, populäre Grundsätze, die einerseits der Äußerlichkeit der Erkenntnisquelle, anderer-

13 M: ibid., p. 217–218, Not. N, p. 296–297; Buhle, a. a. O., S. 210

seits der Metaphysik als solcher (dem für sich abstrakten Denken oder Räsonieren) entgegengesetzt sind.

Diese *zweite* Seite des räsonierenden Verstandes ist die Moral, die sehr ausgebildet ist von deutschen, französischen und besonders schottischen Philosophen. Von englischer Philosophie kann nicht mehr die Rede sein. Clarke, Wollaston usf. bewegen sich in den Formen sehr gewöhnlicher Verstandesmetaphysik. In diese Ansicht des Geistes gehen dann die vielerlei Moralphilosophien ein, die wir in England entstehen sehen. Das Ansich des Geistes erscheint ihnen in der Form eines natürlichen Seins, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Prinzipien sind moralischer Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie usf. Es ist nur diese Form merkwürdig, die einerseits die Pflicht nicht als ein Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darstellt, sondern als ein dem Selbstbewußtsein schlechthin Eigentümliches, – aber auf der andern Seite das Eigentum als ein Natürliches, bewußt- und geistloses unvernünftiges Sein vorstellt. Der Trieb ist blind, ein fixes Sein, das nicht über sich hinaus kann wie das denkende Selbstbewußtsein. Es ist zwar dies im Trieb, daß die reine Tätigkeit, das Denken, und der Inhalt unmittelbar als Eins gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht toter, ruhender, sondern sich bewegender, und beides, Bewegung (Hinausgehen) und Inhalt sind dasselbe. Aber diese Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit nur als seiender: erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht notwendig, aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, nicht ein Allgemeines ist. Fixe Kraft und Trieb sind nichts Unendliches. Die Triebe in ihrer Bestimmtheit sind aus der Erfahrung aufgenommen; und die Form des Triebes als einer Kraft gibt den Schein einer Notwendigkeit. Solches Räsonieren geht von der Erfahrung aus und drückt die Notwendigkeit derselben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Z. B. die Sozialität ist ein Moment, das sich in der Erfahrung findet; Menschen in Gesellschaft erwächst

der mannigfaltigste Nutzen. Worin gründet sich nun die Notwendigkeit der Gesellschaft? In einer sozialen Neigung. Diese ist Ursache, gerade wie im Physischen diese formale Übersetzung immer stattfindet. Die Notwendigkeit eines Daseins, z. B. der elektrischen Erscheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die sie hervorbringt; es ist bloß die Form des Zurückgehens aus dem Äußeren in ein Inneres, des Seienden in ein Gedachtes, das aber ebenso wieder als ein Seiendes vorgestellt wird. Es ist kein Bewußtsein hierüber vorhanden. Die Kraft ist notwendig um der Äußerung willen, von dieser müssen wir auf jene schließen: die Äußerung durch die Kraft, denn diese ist die Ursache der Äußerung; dort ist die Kraft als Grund, hier als Ursache. Aber das ist alles ohne Bewußtsein, daß es in Ansehung der Form Übergang vom Begriff ins Sein und rückwärts ist, – in Ansehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erscheinens; man sieht Elektrizität, so wie sich vorfindet, daß die Menschen zur Geselligkeit getrieben werden, sympathetische Neigungen haben usf.

Besonders die Schotten haben sich darauf gelegt, Moral und Politik auszubilden; sie haben als gebildete Menschen die Moral betrachtet und versucht, die moralischen Pflichten unter ein Prinzip zu bringen. Viele von ihren Schriften sind ins Deutsche übersetzt; und sie sind in der Weise Ciceros geschrieben. – Dies moralische Gefühl und der gemeine Menschenverstand werden hierauf bei den Engländern oder vielmehr Schottländern, Thomas Reid, Beattie, Oswald und anderen allgemein die Prinzipien; und spekulative Philosophie verschwindet somit ganz bei ihnen. Bei diesen schottischen Philosophen hat sich besonders eine *dritte* Wendung vorgefunden: die, daß sie auch das Prinzip des Erkennens bestimmt anzugeben versucht haben; im ganzen aber gehen sie auf dasselbe hinaus, was auch in Deutschland als das Prinzip aufgefaßt ist. Vornehmlich eine ganze Reihe schottischer Philosophen haben auf diesem Wege oft feine Bemerkungen gemacht. Als Grund der Wahrheit haben sie die

sogenannte gesunde Vernunft, den allgemeinen Menschenverstand (*sensus communis*) aufgestellt. – Hauptformen sind folgende, da jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid

Thomas Reid, geboren 1704, gestorben als Professor zu Glasgow 1796. Er stellte das Prinzip des *Gemeinsinns* auf. Er hat untersucht, was die Prinzipien des Erkennens seien, und seine Vorstellung ist die: α) Daß es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinsinn erzeugt und als unmittelbar entscheidend und entschieden anerkennt. Es ist also unmittelbares Wissen; darin ist eine innere, unabhängige Quelle gesetzt, die so der geoffenbarten Religion entgegengesetzt ist. β) »Diese unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künstlicher Wissenschaft, noch unterwerfen sie sich ihrer Kritik«; durch Philosophieren können sie nicht kritisiert werden. γ) »Die Philosophie hat selbst keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch sich selbst einleuchtende Wahrheit; was diesen Wahrheiten widerspricht, ist für sich selbst falsch, widersprechend und lächerlich.« Dieses gilt für Erkenntnis und δ) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach verständigen Prinzipien der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eigenen erkannten Pflicht handle.[1] Dies ist Reids Ansicht.

2. James Beattie

James Beattie, geboren 1735, Professor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, starb 1803. Er macht auch Gemeinsinn zur Quelle alles Erkennens: »Der Gemeinsinn des schlichten

1 M: Rixner, a. a. O., § 119, S. 259; vgl. Thomas Reid, *An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Edinburgh 1810), Chap. I, Sect. IV, p. 19–20 (deutsch, Leipzig 1782, S. 17–18); Chap. VI, Sect. XX, p. 372–375 (S. 310–311) etc.

Menschenverstandes ist die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugnis äußerer Sinne muß die Bestätigung des Gemeinsinns hinzukommen. Wahrheit ist, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben nötigt. *Glaube* heißt bei gewissen Wahrheiten Überzeugung, bei wahrscheinlichen Beifall. Die gewisse Wahrheit wird durch Anschauung, die wahrscheinliche durch Beweise erkannt.«[2] Solche Überzeugungen als ganz gewiß seien die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald

James Oswald, ein schottischer Geistlicher. Er gebrauchte den Ausdruck, daß wir solche Grundsätze als *Tatsachen* in uns finden. »Das Dasein des göttlichen Wesens ist (nach ihm) schlechthin Tatsache, über alles Räsonnement und allen Zweifel schlechthin erhoben und für den sittlichen Gemeinsinn unmittelbar gewiß.«[3] Es ist dasselbe, was in Deutschland auch zu jener Zeit als Prinzip gesetzt ist, eine innere Offenbarung, ein Wissen von Gewissen, von Sätzen, Inhalt, besonders ein Wissen von Gott und seinem Sein.

4. Weitere schottische Philosophen

Dahin gehört auch Dugald *Stewart*, Eduard *Search*, *Ferguson*, *Hutcheson*. Sie haben meist über Moral geschrieben. Auch der Staatsökonom Adam *Smith* ist in diesem Sinne Philosoph. Diese schottische Philosophie wird jetzt in Deutschland als etwas Neues ausgegeben. Garve hat mehrere

---

2 M: Rixner, a. a. O., § 120, S. 261–262; vgl. James Beattie, *Essays on the nature and immutability of truth* etc. (Edinburgh 1776), Part. I, Chap. I, p. 18–31 (deutsch, Kopenhagen und Leipzig 1772, S. 24–42); Chap. II, p. 37–42 (S. 49–55) etc.

3 M: Rixner, a. a. O., § 121, S. 262; vgl. James Oswald, *An appeal of common sense in behalf of religion* (Edinburgh 1772), Vol. I, Book I, Introduction, p. 12 (übersetzt von Wilmsen, Leipzig 1774, S. 11); Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50–51 (S. 54–55)

Schriften über Moral von ihnen übersetzt. Ebenso hat er auch Cicero *De officiis* übersetzt, der in demselben Sinne spricht: *Insitum est a natura.* Alles spekulative Philosophieren hört damit auf. Es ist Populärphilosophie, die einerseits dieses große Recht hat, im Menschen, in seinem Bewußtsein die Quelle für das aufzusuchen, was ihm überhaupt gelten soll, die Immanenz dessen, was für ihn Wert haben soll. Der Inhalt ist zugleich konkreter Inhalt; er ist insofern der eigentlichen Metaphysik, dem Herumirren in abstrakten Verstandesbestimmungen entgegengesetzt. – Von diesen Schotten ist Adam Smith der bekannteste; Dugald Stewart scheint der letzte und unbedeutendste zu sein; es ist im ganzen derselbe Boden, derselbe Kreis der Reflexion. Diese suchten eine apriorische Philosophie, aber nicht auf spekulative Weise. Die allgemeine Vorstellung ihres Prinzips ist der gesunde Menschenverstand; zu diesem haben sie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moralischen Sinn genommen und von solchen Gründen aus sehr vorzügliche moralische Schriften verfaßt. – Das ist nun schon gut, um bis zu einem gewissen Grade der Bildung zu wissen, was so ungefähr die allgemeinen Gedanken seien, um sie historisch zu erzählen, sich auf Beispiele zu berufen und sie zu erläutern.

In neueren Zeiten ist diese schottische Philosophie nach Frankreich übergegangen, und der Professor *Royer-Collard,* jetziger Präsident der zweiten Kammer, sowie sein Schüler *Jouffroy* gehen nach ihr von den Tatsachen des Bewußtseins durch gebildetes Räsonnement und Erfahrung zu weiterer Entwicklung fort.

Hieran knüpft sich das, was die Franzosen *Ideologie* nennen; abstrakte Metaphysik ist es, ein Aufzählen, Analysieren der einfachsten Denkbestimmungen. Sie werden nicht dialektisch behandelt; sondern aus unserer Reflexion, aus unseren Gedanken wird der Stoff genommen, und an diesem werden die Bestimmungen, die darin enthalten sind, aufgezeigt.

Wir gehen zur *französischen Philosophie* über; ihr Verhältnis zur Metaphysik ist, daß, während der Mensch Laie gegen sich selbst ist als Metaphysiker, sie den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt. Bei den Engländern sahen wir nur diesen Idealismus: α) entweder formal, allgemein die bloße Übersetzung des Seins in Für-Anderes-Sein, das Sein ist Wahrgenommenwerden; β) das Ansich dieses Wahrgenommenwerdens sind Instinkte, Triebe, Gewohnheiten usf., blinde, bestimmte Kräfte, – der Rückgang in das Selbstbewußtsein, selbst als natürliches Ding. In jenem ersten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erscheinens, des Empfindens, ebenso der Gedanken, bestimmten fixen Begriffe dieselbe als in dem unphilosophischen Bewußtsein. Der Humesche Skeptizismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Instinkte versinken, d. h. ein einfacheres Zusammennehmen der erscheinenden Welt; aber dies Einfachere, diese Instinkte, Triebe und Kräfte sind ebenso ein geistloses, unbewegtes, bestimmtes Dasein des Selbstbewußtseins.

Lebhafter, bewegter, geistreicher ist die französische Philosophie; oder vielmehr sie ist das Geistreiche selbst. Sie ist der absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixierten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört und sich das Bewußtsein der reinen Freiheit gibt. Dieser idealistischen Tätigkeit liegt die Gewißheit zugrunde, daß, was ist, was als an sich gilt, alles Wesen des Selbstbewußtseins ist, daß weder die Begriffe (einzelne Wesen, die das wirkliche Selbstbewußtsein regieren) von Gut und Böse, noch von Macht, Reichtum, noch die fixen Vorstellungen des Glaubens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung und wieder der Pflichten des Selbstbewußtseins gegen ihn, – daß dies alles keine Wahrheit (kein Ansich) ist, die außer dem Selbstbewußtsein wäre. Alle diese Formen, das reale Ansich der wirklichen Welt, das

Ansich der übersinnlichen Welt, heben sich also in diesem seiner selbst bewußten Geiste auf. Er spricht und hält nicht nach der ehrlichen Weise auf sie, welche diese Vorstellungen, wie sie einmal eben sind, gelten läßt und sie für wahr annimmt, für unabhängig, frei außer dem Selbstbewußtsein verehrt, sondern geistreich, – d. h. daß das Selbstbewußtsein durch seine Tätigkeit etwas erst daraus macht und etwas anderes, als sie sich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geistreiche Verhalten, eben diese Formation und Bewegung durch sein Selbstbewußtsein gilt und sein Interesse ist. Es ist der Charakter des Begriffs in seiner Wirklichkeit; was diesem alles einsehenden und begreifenden Selbstbewußtsein das Wesen ist, gilt.

Es ist nun zu sehen, wie diesem absolut begreifenden Selbstbewußtsein das Wesen ist. Zunächst ist dieser Begriff so fixiert als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Positive, Einfache oder Wesen fällt außerhalb dieser Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterscheidung, kein Inhalt; denn aller bestimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dies leere Wesen ist für uns überhaupt das reine Denken, *être suprême*, – oder gegenständlich als seiend vorgestellt, dem Bewußtsein überhaupt gegenüber, die Materie.

Wir sehen hier frei den sogenannten *Materialismus* und *Atheismus* auftreten, als das notwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewußtseins. Einesteils geht in dieser negativen Bewegung alle Bestimmung zugrunde, die den Geist als ein Jenseits des Selbstbewußtseins vorstellt, und vornehmlich alle Bestimmungen in ihm und auch diese, die ihn als Geist aussagen, wesentlich alle Vorstellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein Seiendes außer dem Selbstbewußtsein als Selbstbewußtsein gilt, alles Überlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Wesen; denn das Selbstbewußtsein anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewußtsein ist, worin es sich wirklich weiß, die Materie, und sie als tätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die

Natur. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewußt; und konsequenterweise findet das Selbstbewußtsein sich selbst als Materie, – die Seele als materiell, die Vorstellungen als Bewegungen und Veränderungen im inneren Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen.

Eine andere Form der Aufklärung ist dagegen, wenn das absolute Wesen so als ein Jenseits des Selbstbewußtseins gesetzt wird, daß von ihm selbst, von seinem Ansich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag *bestimmt* werden, wie er will, so fallen alle diese *Bestimmungen* hinweg; er ist gleich x, das schlechthin Unbekannte. Dies heißt darum nicht Atheismus, α) weil es noch den leeren, nichtssagenden Namen gebraucht, β) weil es die notwendigen Verhältnisse des Selbstbewußtseins, Pflichten usf. ausdrückt, nicht als an und für sich notwendig, sondern als notwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, – ob es gleich zu einem Unbekannten kein positives Verhältnis gibt, als sich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber ist es nicht, weil dies Einfache, Leere negativ bestimmt ist, als nicht seiend für das Selbstbewußtsein. Damit ist aber dasselbe geschehen; denn die Materie ist das Allgemeine, das Fürsichsein als aufgehoben vorgestellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte ist ebenso, daß es eben für das Selbstbewußtsein als ein Negatives desselben ist, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es ist dies Negative für mich, dies ist sein Begriff. – Der Unterschied hierin von solchem, das vollkommen etwas anderes zu sein scheint und worin sich der einen Partei nicht nachsagen ließe, daß das, was sie meint, dies sei, ist der Unterschied, der auf dieser letzten Abstraktion beruht.

Als Materie also, als leere Gegenständlichkeit ist das absolute Wesen bestimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Bestimmung zerstört und nur dies Allgemeine zu seinem Gegenstande hat. Es ist der Begriff, der sich nur zerschlagend

verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken oder reiner Substantialität heraus. Eine Weise des Seins der Materie ist Denken. – Es vollbringt sich hier eigentlich in diesem Gegenstande die Spinozistische Substanz.

Die andere Seite aber zu jener leeren ist die erfüllte Seite. Weil nun der Begriff bloß in seiner negativen Form vorhanden ist, so bleibt die positive Ausbreitung ohne Begriff; sie hat die Form der Natur, eines Seienden, wie im Physischen so im Moralischen. – Die Erkenntnis der Natur bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspekulative und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie sein soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten »Kräfte, Verhältnisse, mannigfaltige Verbindungen« sich herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. – Ebenso im Geistigen ist teils die Metaphysik des Geistes so beschaffen, daß diese eben eine besondere Organisation ist, wodurch die Kräfte, die Empfindung, Wahrnehmung usf. heißen, entstehen, – ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie räsoniert, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften, Bestimmungen macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Bestimmung und Erkenntnis der moralischen Seite geht ebenso darauf, den Menschen auf seine sogenannten natürlichen Triebe und Neigungen zurückzubringen. Das Ansich hat die Form von einem Natürlichen, dies Natürliche heiße nun Selbstliebe, Eigennutz oder soziale Neigung; man soll der Natur gemäß leben. Diese Natur bleibt bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen stehen, – so der Rousseausche Naturzustand. Was die Metaphysik der Vorstellungen genannt wird, ist der Lockesche Empirismus, der darauf den Ursprung und die Entstehung im Bewußtsein aufzuzeigen sucht, im Bewußtsein, insofern es einzelnes Bewußtsein ist, – und aus der Bewußtlosigkeit heraus geboren in die Welt tritt und als sinnliches Bewußtsein lernt. Diesen äußerlichen Ursprung und Entstehung ver-

wechseln sie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbestimmt fragt: Was ist der Ursprung, das Werden des Wassers? und man antwortet: Es kommt aus den Bergen heraus oder vom Regen, so ist dies eine Antwort im Geiste jenes Philosophierens. Kurz, es ist nur das Negative interessant; und von dieser positiven französischen Philosophie kann [hier] nicht die Rede sein.

Dies Negative selbst gehört darum eigentlich der Bildung; die Aufklärung geht uns hier nichts an. Was daher in den französischen philosophischen Schriften, die in dieser Rücksicht wichtig sind, bewundernswürdig ist, ist diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden. Es ist der Charakter merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dies Geltende, was dem Selbstbewußtsein ein fremdes Wesen, was ohne es sein will, worin es nicht sich selbst findet, – eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektualwelt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiß ist. Sie hat die Vorurteile alle zerschlagen und den Sieg davongetragen. – Das Positive sind sogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des gesunden Menschenverstands – des Menschenverstands, der nichts enthält als nur diese Wahrheit und Forderung, sich selbst zu finden, und in dieser Form stehenbleibt.

Der französische Atheismus, Materialismus und Naturalismus ist einerseits mit dem tiefsten und empörtesten Gefühl gegen die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des Positiven in der Religion, den rechtlichen und moralischen Bestimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet und mit dem gesunden Menschenverstande und einem geistreichen Ernste, nicht frivolen Deklamationen dagegengekehrt; andererseits entsteht er aus dem Streben, das Absolute als ein Gegenwärtiges und als Gedachtes zugleich und als absolute Einheit zu erfassen, – ein Bestreben, welches mit Leugnung des Zweckbegriffs sowohl im Natür-

lichen, also des Begriffs vom Leben, als im Geistigen, des Begriffs vom Geiste und von Freiheit, nur zum Abstraktum einer in sich unbestimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigensucht und Nützlichkeit kommt. – Die Franzosen sind in ihren Staatsverfassungen von Abstraktionen ausgegangen, allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit, – die Engländer entgegengesetzt von konkreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfassung; auch ihre Schriftsteller haben sich nicht zu allgemeinen Grundsätzen erhoben.

Es sind zweierlei Gestalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig sind in Rücksicht auf die Bildung, die französische Philosophie und die *Aufklärung*. Was Luther angefangen nur im Gemüt, Gefühl, die Freiheit des Geistes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht sich erfaßt, – dies ist das Allgemeine selbst; aller Inhalt verschwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt sich mit sich selbst. – Die Franzosen haben allgemeine Bestimmungen, Gedanken aufgestellt, daran festgehalten: allgemeine Grundsätze, und zwar als die Überzeugung des Individuums in ihm selbst. Die Freiheit wird Weltzustand, verbindet sich mit der Weltgeschichte, wird Epoche derselben; es ist konkrete Freiheit des Geistes, konkrete Allgemeinheit. Die Cartesianische Philosophie war abstrakte Metaphysik, jetzt haben wir Grundsätze über das Konkrete. Bei den Deutschen finden wir Quäkelei; sie wollen auch dies noch erklärt haben, bringen eine miserable Erscheinung und Einzelheit herbei. Die Franzosen vom Denken der Allgemeinheit aus, die deutsche Gewissensfreiheit vom Gewissen aus, welches lehrt: Prüfet alles und das Gute behaltet, sind sich begegnet oder haben dieselbe Bahn; nur die Franzosen, gleichsam gewissenlos, haben alles geradezu abgemacht und systematisch einen bestimmten Gedanken festgehalten, das physiokratische System; die Deutschen wollen sich den Rücken freihalten, vom Gewissen her untersuchen, ob sie auch dürfen. Die Franzosen haben mit Geist, die Deutschen mit Verstand gegen den spekulativen Begriff gekämpft. Wir

finden bei den Franzosen ein tiefes allumfassendes philosophisches Bedürfnis, ganz anders als bei den Engländern und Schotten und selbst als bei den Deutschen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, konkrete Ansicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenso von aller Autorität als von aller abstrakten Metaphysik. Die Methode ist, aus der Vorstellung, dem Gemüt zu entwickeln; es ist große Anschauung, die immer das Ganze vor Augen hat und dieses zu erhalten und zu gewinnen sucht.

Dieser gesunde Menschenverstand, gesunde Vernunft, mit dem Inhalt genommen aus der Menschenbrust, dem natürlichen Gefühle, hat sich gerichtet gegen die religiöse Seite einerseits, und zwar in verschiedenen Momenten und zunächst gegen die positive Religion, die Fesseln des Aberglaubens und der Hierarchie; auf der andern Seite, als deutsche Aufklärung, gegen die protestantische Religion, insofern sie einen Inhalt hat, den sie aus der Offenbarung, der kirchlichen Bestimmung überhaupt erhalten hat. Die eine Richtung ist gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann diese Form des Denkens etwa leicht fertigwerden, indem sie nicht das ist, was unter Vernunft verstanden, sondern was Verstand genannt werden muß; dem Verstande ist es leicht, gegen die letzte Grundlage dessen, was nur durch Spekulation gefaßt werden kann, Widersprüche aufzuzeigen. Der Verstand hat seinen Maßstab angelegt an den religiösen Inhalt, Widersprüche darin aufgezeigt und ihn für nichtig erklärt; der Verstand verfährt auf dieselbe Weise gegen eine konkrete Philosophie. Dies hat nun die deutsche wie die französische Philosophie getan, die eine in der Richtung gegen die lutherische, die andere in Richtung gegen die katholische Religion.

Was denn nun geblieben ist davon, ist das, was *Theismus* genannt wird, Glaube überhaupt; dies ist der Inhalt jetzt, der sehr allgemein übriggeblieben ist in vielen Theologien, – und es ist derselbe Inhalt, der sich auch im Mohammeda-

nismus findet. Es ist aber bei dieser Richtung des räsonierenden Verstandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Aber man soll mit den Bestimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott abweicht von denen, die andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft. Hier ist es aber der Fall, daß diese Philosophie zum Atheismus fortgegangen ist und das, was als das Letzte, Tätige, Wirkende zu fassen ist, als Materie, Natur usf. bestimmt hat; man kann sagen, es ist im ganzen Spinozismus, wo als das Letzte vorangestellt wird das Eine der Substanz. Dies ist besonders von den Franzosen geschehen. Einige sind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rousseau; eine Schrift von ihm, *Glaubensbekenntnis eines Vikars*[1], enthält ganz den Theismus, den man bei deutschen Theologen finden kann. Andere sind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier ist Mirabauds [= Holbach] *Système de la Nature* besonders zu erwähnen. Die Gedanken sind sehr oberflächlich, *le grand tout de la nature* ist das Letzte; das ganze wiederholt sich auf allgemeine Weise, die Darstellung ist matt.

Was man französische Philosophie genannt hat, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutschland aufgetreten ist, auch als Atheismus verpönt ist, – daran können wir drei Seiten unterscheiden: 1. ihre negative Seite, welche ihr am meisten übelgenommen wurde; 2. die positive; 3. die philosophische, metaphysische.

1. Die negative Richtung

Die französische Philosophie hat eine *negative* Richtung gegen alles Positive; sie ist zerstörend gegen das positiv Be-

1 M: *Emile ou de l'éducation*, T. II (Paris 1813), Livre IV, *Profession de foi du vicaire savoyard*, p. 215 ff.

stehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweise, politischer, juridischer Autorität, Staatsverfassung, ebenso gegen Kunst. In matter Gestalt trat dies in Deutschland als Aufklärung auf. Auch dieser Seite ist, wie allem, ihr Recht zu widerfahren. Ihr Substantielles ist der Angriff des vernünftigen Instinkts gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Positive der verhölzerten Religion. Wir nennen Religion festen Glauben, Überzeugung von Gott; ob das Glaube an christliche Lehre sei, davon wird mehr oder weniger abstrahiert. Bei diesem Angriff gegen das Religiöse müssen wir uns aber ganz etwas anderes denken. Dies Positive ist das Negative der Vernunft. Der religiöse Zustand mit seiner Macht und Herrlichkeit, Verdorbenheit der Sitten, Habsucht, Ehrgeiz, Schwelgerei ist zu betrachten; Ehrfurcht wurde doch gefordert. Es war der ungeheuerste Formalismus und Tod, in den die positive Religion ebenso wie die Bande der menschlichen Gesellschaft, Rechtseinrichtungen, Staatsgewalt übergegangen war. – Die französische Philosophie ging ebenso gegen den Staat. Sie haben die Vorurteile und den Aberglauben, besonders die Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargestellt und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung und dem Hasse der Welt preisgegeben, den Geist und das Gemüt zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geistes dagegen gebracht.

Den Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war, müssen wir erkennen; die alten Institutionen, die in dem entwickelten Gefühle selbstbewußter Freiheit und Menschheit keinen Platz mehr hatten und die sonst auf gegenseitigem Gemüt und in der Dumpfheit und Selbstlosigkeit des Bewußtseins ihren Grund und Haltung hatten, die dem

Geiste, der sie etabliert hatte, nicht mehr entsprachen und nun durch die hervorgegangene wissenschaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten sollten, – diesen Formalismus haben sie gestürzt. Man muß das Gefühl vor Augen haben, das diese Schriftsteller zeigen; man erblickt Empörung über Unsittlichkeit. Ihre Angriffe sind teils mit Räsonnement, teils mit Witz, teils mit gesundem Menschenverstand geschrieben und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen. Das wurde unangetastet gelassen und mit der schönsten Beredsamkeit empfohlen.

Diese Seite verhielt sich zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, – der schmählichste Aberglaube, Pfaffentum, Dummheit, Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichtum-Verprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welcher Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging ins Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, Gedankens.

Was den Staat betrifft, so haben diese Philosophen gar nicht an eine Revolution gedacht, wünschten, forderten Verbesserungen, aber hauptsächlich subjektiv, – daß die Regierung

die Mißbräuche abschaffe, rechtschaffene Männer anstelle, die verbessern sollten; und dergleichen Weisen waren das Positive, von dem sie sprachen, was geschehen solle: den Prinzen sollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Minister rechtschaffene Männer sein, die Fürsten sparsam usf. Die Französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurteile, hauptsächlich den Hochmut, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden. Sie haben nur allgemeine Gedanken haben können, eine abstrakte Idee, Gedanken dessen, wie es sein soll, – nicht die Weise der Ausführung angeben können. Aber Sache der Regierung wäre es gewesen, das Konkrete zu befehlen, Einrichtungen, Verbesserungen in konkreter Form; dies hat sie nicht verstanden.

Was sie gegen diese greuliche Zerrüttung setzten und behaupteten, ist im allgemeinen, daß die Menschen nicht als Laien sein sollen, – Laien weder in bezug auf Religion noch auf Recht; so daß es im Religiösen nicht eine Hierarchie, geschlossene, auserwählte Anzahl von Priestern und ebenso im Rechtlichen nicht eine ausschließende Kaste und Gesellschaft sei (auch nicht ein juristischer Stand), in der die Erkenntnis dessen liege und eingeschränkt sei, was ewig, göttlich, waht und recht ist, und den anderen Menschen von dieser anbefohlen und angeordnet werden könne, sondern die Menschenvernunft ihre Zustimmung und Urteil das Recht habe zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, – eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien behandeln, ist das Härteste. Dies große Menschenrecht der subjektiven Erkenntnis, Einsicht, Überzeugung haben jene Männer heldenmütig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Mut erkämpft. – Es ist Fanatismus des abstrakten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.

Auch Friedrich II. schließt sich in Deutschland an diese Bildung an, in damaligen Zeiten ein seltenes Beispiel. Französische Hofsitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philosophie in Deutschland verbreitet; aber in Form von Geist, Witz ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu sein in den trübseligen Psalmen, ohne alle Tage ein paar auswendig zu lernen, ohne barbarische Wolffische Metaphysik und Logik (was fand er in Deutschland anderes als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abstrakten Grundsätze der Religion und des Staats und regierte in seinen Verhältnissen danach. Es war kein anderes Bedürfnis in seinem Volk vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, Revolutionär desselben hätte werden sollen, da kein Mensch Landstände, Öffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfnis war, religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse; von dem elenden deutschen Recht ist nicht einmal mehr ein Gespenst geblieben. Er stellte den Staatszweck auf und hat damit alle Privilegien, die deutschen partikulären Rechte, das bloß positive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es ist albern, wenn die Frömmelei und die falsche Deutschheit jetzt über ihn herfallen und diese große Erscheinung, die so unendlich gewirkt hat, kleinmachen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabsetzen wollen; was Deutschheit sein soll, muß eine Vernünftigkeit sein.

2. Die positive Seite

Der *affirmative* Inhalt dieses Philosophierens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbestimmung in dem, was gelehrt worden ist, sind, wie bei den schottischen Philosophen und wie bei uns, Voraussetzungen von ursprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Mensch in sich

habe, Wohlwollen, soziale Neigungen; diese sollen ausgebildet werden. – Die positive Quelle des Wissens überhaupt und vom Recht ist überhaupt in die Menschenvernunft gesetzt und das allgemeine Bewußtsein des Menschen, den gesunden Menschenverstand, nicht in die Form des Begriffs. Es ist allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgesprochen zu sehen, bei denen es unendlich wichtig ist, daß sie Vorurteile des Menschen seien, – daß der Mensch in seinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menschenliebe habe, Religion, Glaube nicht erzwungen werde, Verdienst, Talent, Tugend der wahre Adel sei usf. – Ein Hauptgesichtspunkt unter den Deutschen vornehmlich war, was die Bestimmung des Menschen ist, womit man meinte die Natur des Geistes. Und allerdings ist übers Geistige auf diese zurückzugehen. Aber diese Natur des Geistes, diese Bestimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: es gibt solche und solche Triebe. Die Notwendigkeit der Gesellschaft, des Staats wird daraus erschlossen, weil wir einen Trieb zur Geselligkeit haben. Das sind Bestimmungen in uns selbst; aber wir haben sie nicht in ihrer Notwendigkeit erkannt. Solcher Trieb ist ohnehin als natürlicher genommen; so ist er hier unbestimmt in sich, seine Begrenzung hat er nur als Moment des Ganzen.

In Ansehung der Erkenntnis sind sehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden, abstrakte Gedanken – immer so gut und geistreicher als unsere –, die ihrem Inhalte nach konkret sein sollten und auch waren, aber so oberflächlich aufgefaßt wurden, daß sie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: daß die Natur ein Ganzes sei, alles durch Gesetze bestimmt sei, durch Zusammenkommen verschiedener Bewegungen, Kette von Ursachen und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen alles hervor. Das sind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann; sie zeigen sich auch bald sehr ungenügend.

a. Système de la Nature

Dahin gehört das *Système de la Nature*, das Hauptbuch, von einem Deutschen, Baron von *Holbach*, in Paris geschrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philosophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau waren eine Zeitlang in seinem Zirkel; sosehr diese sich gegen das Bestehende empörten, so waren sie doch sonst sehr verschieden voneinander. Das *Système de la Nature* wird man bald langweilig finden, weil es sich in allgemeinen Vorstellungen herumwirft; es ist kein französisches Buch, die Lebhaftigkeit fehlt.

α) »Das Universum zeigt nichts anderes als eine unermeßliche Sammlung von *Materie* und *Bewegung* (Descartes), eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen Ursachen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekannt sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (*essences*) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen und deren Totalsumme – *le grand tout* – das ist, was wir Natur nennen.«[2] Es ist, was Aristoteles von Xenophanes sagt, er habe ins Blaue so hineingeschaut, d. i. das Sein.

β) Alles ist Bewegung, die Materie bewegt sich selbst: das Bier gärt, das Gemüt bewegt sich (Leidenschaften).[3]

γ) »Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihr unaufhörliches Entstehen und Verschwinden hat einzig seinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie.« Durch verschiedene Kombinationen, Modifi-

---

2 M: Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Teil VIII, S. 62–63; Mirabaud [= Holbach], *Système de la Nature* (London 1770), T. I, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28

3 M: Buhle, a. a. O., S. 63–64; *Système de la Nature* I, Chap. 2, p. 18, 16, 21, 15

kationen, Arrangement entsteht anderes Ding. »Die Materien sind entweder geneigt, sich miteinander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Physiker *Anziehung* und *Abstoßung*, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung, die Moralisten Haß und Liebe, Freundschaft und Feindschaft.« Geist, Unkörperliches, widerspricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältnisse eines Körpers im Raume.[4]

b. Robinet

Ein anderes Hauptbuch ist das noch gefährlichere *De la Nature* von Robinet. Darin herrscht ein ganz anderer, gründlicher Geist; häufig wird man vom tiefen Ernst ergriffen, der sich in dem Menschen zeigt.

Er fängt so an: »Es ist ein *Gott*, d. h. eine Ursache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer ist Gott? Wir wissen es nicht und sind dazu bestimmt, es für immer nicht zu wissen. Wir können ihn nicht erkennen, weil wir nicht das Mittel dazu haben. Wir könnten über die Tempel schreiben: ›Dem unbekannten Gott‹«. Das ist dasselbe, was man heutigentags sagt: Es soll kein Übergang vom Endlichen zum Unendlichen sein. »Die Ordnung, die im Universum herrscht, ist ebensowenig der sichtbare Typus seiner Weisheit, als unser Schwachsinn das Bild seiner Intelligenz.« Diese erste Ursache aber, Gott, ist wirkend, hat die Natur erzeugt; die einzig mögliche Erkenntnis ist die der Natur. Die Tätigkeit der Natur ist auch Eine, wie Gott Einer ist. Was nun als die Tätigkeit gefaßt wird, ist, daß Keime in allem sind; alles sind organische Wesen, die sich hervorbringen. Nichts ist einzeln, alles ist verbunden, zusammenhängig und in Harmonie.[5]

---

4 M: Buhle, a. a. O., S. 64–65, 70; *Système de la Nature* I, Chap. 2–4, p. 30–31, 39–40, 45–46; Chap. 7, p. 90–91

5 M: *De la Nature* (Troisième édition, Amsterdam 1766), T. I, P. I, Chap. 3, 4, p. 16–17

Robinet geht die Pflanzen, Tiere, auch die Metalle, Elemente durch und sucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der *Keim* ist und wie auch die Metalle in sich organisiert seien, wegen der inneren Struktur, die man bei ihnen findet. Ebenso soll die Luft ihren Keim haben, der erst zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er sich mit Wasser, Feuer usf. nährt.[6] Robinet nennt die einfache Form in sich, die substantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dies zu sehr im Sinnlichen nachzuweisen sucht, so geht er doch von in sich konkreten Prinzipien, der Form an sich selbst, aus.

Vom *Übel* und *Guten* in der Welt spricht er auch. Das Resultat der Betrachtung ist, daß Gutes und Übel sich die Waage halten; dieses Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus.[7] Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr sei, sagt er, daß alles, worauf wir das Gute reduzieren, nur in einem Genuß, Angenehmen, einer Befriedigung liegt. Dieser muß ein Bedürfnis, Mangel, Schmerz vorausgehen, dessen Aufhebung die Befriedigung ist.[8] Dies ist nicht nur ein empirisch richtiger Gedanke, sondern er spielt an das Tiefere an, daß alle Tätigkeit nur durch Widerspruch ist.

3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit

Das Resultat der französischen Philosophie ist, daß sie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abstrakte, sondern eine konkrete. So setzte Robinet allgemeine organische Lebendigkeit, gleichförmige Weise des Entstehens. Dies Konkrete nannten sie Natur. Über diese wird Gott gesetzt, aber als das Unerkennbare; alle Prädikate, die von ihm ausgesprochen würden, enthielten Unpassendes. Man muß zugeben, daß große Vorstellungen der konkreten Einheit vorkommen, den abstrakten metaphy-

6 M: ibid., P. II, Chap. 7, Récapitulation, p. 166, 168
7 M: ibid., P. I, Chap. 28, p. 138
8 M: ibid., Chap. 13, p. 70

sischen Verstandesbestimmungen entgegengesetzt, – die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der andern Seite soll, was gelten soll, Gegenwart haben und keine jenseitige Autorität sein. Die zwei Bestimmungen sind in aller Philosophie: die Konkretion der Idee und die Präsenz des Geistes darin. Dies Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege selbst einseitig wurden. In diesem Bestreben nach Einheit, aber konkreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der *theoretischen* Seite ihrer Philosophie sind die Franzosen zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen. Denn das Bedürfnis des Verstandes, das abstrakte Denken, was aus einem festgehaltenen Prinzip die ungeheuersten Konsequenzen ziehen läßt, hat sie getrieben, *ein* Prinzip als das Letzte zu setzen, aber ein solches, das zugleich Gegenwart habe und der Erfahrung ganz naheliege. So nehmen sie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moralische, wie eine bloße Modifikation des Empfindens, zurückgeführt wird.

a. Gegensatz von sentir *und* penser

Zu dieser Einseitigkeit gehört der Gegensatz von *sentir* und *penser*, die Identität desselben, so daß letzteres nur ein Resultat von jenem ist, – ohne spekulativerweise diesen Gegensatz, wie Spinoza und Malebranche taten, in Gott zu vereinigen. Die Einheiten, welche die Franzosen hervorbrachten, wurden einseitig. Eine ausgebreitete Theorie wird die Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewisser Rücksicht bei Locke dies der Fall war. – Robinet kommt auch auf den Gegensatz von Denken und Empfinden und bleibt dabei stehen, daß Geist und Körper ungetrennt seien, die Weise der Einheit aber unerklärlich.[9] – Das *Système de la Nature* zeichnet sich durch die Zurückführung

9 M: ibid., P. IV, Chap. 3, p. 257–259

des Denkens auf die Empfindung aus; sie ist besonders flach. Der Hauptgedanke ist: die abstrakten Gedanken seien nur Anwendungen der Wahrnehmungen von Gegenständen.[10] So ging die Philosophie zu Materialismus über; so bei Lamettrie: *L'homme machine.* Aller Gedanke, alle Vorstellung habe nur Sinn, wenn sie als materiell gefaßt werde; nur die Materie existiere.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Brust entgegengesetzt, den Trieb sich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen andere, Trieb zur Geselligkeit, welchen letzteren auch Pufendorf seinem Rechtssystem zugrunde gelegt hatte. – Von hier aus haben sie sehr viel Vortreffliches gesagt. So hat Montesquieu in seinem schönen Buche *L'esprit des lois,* wovon Voltaire sagte, es wäre ein *esprit sur les lois,* die Verfassungen in diesem großen Sinne betrachtet, daß Verfassung, Religion, alles, was sich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

b. Helvetius

Diese Zurückführung hat bei Helvetius diese Gestalt, daß, wenn man im moralischen Menschen ein Eines sucht, er dies Eine *Selbstliebe* nannte und sich zu zeigen bemühte, daß alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Tätigkeit, Gesetze, Rechtliches zu seinem Grund nur Selbstliebe, Eigennutz habe und darein sich auflöse.[11] Dies Prinzip ist einseitig, obgleich das Ichselbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste, Heiligste ist *mein* Zweck. *Ich* muß dabei sein, *ich* es billigen, *ich* es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, immer ein Sichselbstfinden vorhanden. Dies Moment des Selbsts, die subjektive Freiheit muß immer dabeisein. Einseitig dies genom-

10 M: *Système de la Nature* I, Chap. X, p. 177

11 M: Helvetius, *De l'esprit* (*Œuvres complètes,* T. II, Deux-Ponts 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62–64; Chap. 2, p. 65, 68–69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256–257

men, so können Konsequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstoßen; aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine sein kann. Helvetius bemühte sich, durch geistreiche Analyse aus der Selbstliebe alle Tugenden zu konstruieren; wir sehen das Interesse der Analyse.

Die Hauptmomente alles dieses Philosophierens sind, daß der Mensch bei allem Erkennen dabeisein müsse, indem sie aller Autorität des Staats und der Kirche, insbesondere dem abstrakten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Das Moment der subjektiven Freiheit, Menschlichkeit tut sich auf: α) Es soll keine Laien geben; das eigene Selbst, der Geist des Menschen sei die Quelle für das, was er respektieren solle. β) Das zweite ist, daß der Inhalt präsent sei, daß *mein* Inhalt zugleich müsse konkret sein, ein Gegenwärtiges. Dieses Konkrete wurde *Vernunft* genannt, welche die Edleren dieser Männer mit der größten Begeisterung und Wärme verfochten. Der Gedanke ist zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Überzeugung, des Gewissens in mir. Sie haben dem Menschen gesagt: »In diesem Zeichen wirst du siegen«, indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes getan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, – indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt, unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; dies Zeichen wurde vorgestellt als der Inbegriff und die Wurzel alles Übels. Sie haben in anderer Gestalt die Luthersche Reformation vollbracht. – Dies Konkrete hatte mancherlei Formen: soziale Triebe im Praktischen, Gesetze der Natur im Theoretischen. Es ist absoluter Trieb, einen festen Kompaß in sich zu finden, d. i. im Menschengeist, immanent. Für den Menschengeist ist es dringend, solchen festen Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm selbst sein soll, wenn er in seiner Welt wenigstens frei sein soll.

Drittens ist in betreff auf das Praktische noch das Besondere zu bemerken, daß, wenn Gefühl des Rechts zum Prinzip gemacht wurde, konkreter praktischer Geist, überhaupt Menschlichkeit, Glückseligkeit, dies Prinzip, allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte, ohne daß der Gedanke selbst der Inhalt sei. Ein konkreter Inhalt, z. B. religiöser selbst, oder der wohlwollenden Neigungen, der Sozialität, kann die Form des Gedankens haben; aber so wie der Inhalt aus unserem Triebe, innerem Anschauen geschöpft ist, ist er nicht der Gedanke. Nun aber kam auch dies zum Vorschein, daß das reine Denken als Prinzip aufgestellt wird und als Inhalt, wennzwar wieder diesem Inhalt die wahrhafte Form fehlte, das Bewußtsein seiner eigentümlichen Form; denn es ward nicht erkannt, daß dies Prinzip das Denken sei. Wir sehen es im Felde des Willens, des Praktischen, des Rechtlichen hervorgehen und so gefaßt, daß das Innerste des Menschen, die Einheit seiner mit sich als Grundlage aufgestellt und ins Bewußtsein gebracht wird, so daß der Mensch eine unendliche Stärke in sich gewann. Es ist dies das, was Rousseau dann von einer Seite über den Staat sagte. Er fragte nach dessen absoluter Berechtigung: Was ist die Grundlage des Staats? Das Recht der Beherrschung und Verbindung, des Verhältnisses der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, der Unterordnung unter Herrschaft, faßt er auf der einen Seite so auf, daß es geschichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privateigentum usf.[12]

α) Zum Prinzip dieser Berechtigung aber macht er den *freien Willen*. Und ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet, daß der Mensch freien Willen hat, indem die Freiheit das Qualitative des Menschen sei. »Auf seine Freiheit Verzicht tun, heißt

12 M: *Du Contrat social* (Lyon 1790), Livre I, Chap. III, p. 8–9; Chap. IV, p. 10–11, 13–16

Verzicht tun darauf, daß man ein Mensch ist. Nicht frei zu sein, ist Verzichtleistung auf alle Pflichten und Rechte.«[13] Der Sklave hat weder Rechte noch Pflichten.

β) »Die *Fundamentalaufgabe* ist also: eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht zugleich die Person und das Eigentum jedes Menschen beschütze und verteidige, und wobei jeder Einzelne, indem er sich dieser Verbindung anschließt, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt als vorher. Die Auflösung gibt der gesellschaftliche Vertrag[14]; er sei diese Verbindung, jeder sei darin mit seinem Willen. Diese Prinzipien, so abstrakt dargestellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Mensch ist frei, dies ist freilich die substantielle Natur des Menschen; und sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der Tat erst konstituiert. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit ist nicht die wirkliche; denn der Staat erst ist die Verwirklichung der Freiheit.

γ) Das Mißverständnis über den *allgemeinen Willen* fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige sein, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist. Der Staat ist nicht eine solche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beschließt. Das schiefe Auffassen jener Prinzipien geht uns nichts an. Was uns angeht, ist dies, daß dadurch als Inhalt ins Bewußtsein komme, der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sei der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist

---

13 M: ibid., Chap. IV, p. 12
14 M: ibid., Chap. VI, p. 21

das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille, – Denken nur als wollend, d. h. Trieb, seine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Dasein, Realisierung seiner, indem ich mich als Existierendes mir als Denkendem gleichsetzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Prinzip der Freiheit ist aufgegangen und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. – Dieses gibt den Übergang zur Kantischen Philosophie, welche in theoretischer Hinsicht sich dieses Prinzip zugrunde legte. Das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen und auf einen konkreten Inhalt, auf Inhalt, den es in seinem Bewußtsein hat.

4. Aufklärung

Deutsche Philosophie. Die Deutschen trieben sich in dieser Zeit in ihrer Leibnizisch-Wolffischen Philosophie ruhig herum, in ihren Definitionen, Axiomen, Beweisen, als sie, nach und nach vom Geiste des Auslandes angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den Lockeschen Empirismus hegten und pflegten und auf der andern Seite zugleich die metaphysischen Untersuchungen auf die Seite legten und sich um die Wahrheiten, wie sie dem gesunden Menschenverstand begreiflich sind, bekümmerten, – in die *Aufklärung* und Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, eine Bestimmung, die sie von den Franzosen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Wesen der seienden Dinge ist, daß sie bestimmt werden als nicht an sich, sondern für Anderes seiend, – ein notwendiges Moment, aber nicht das einzige. Die philosophischen Untersuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken, die nicht tiefer stehen konnte. Es ist steife Pedanterie und Ernsthaftigkeit. Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen, ehrliche Trödler, denen alles gut genug ist und die mit allem

Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie, Originalität verloren, die den Inhalt bei den Franzosen über der Form vergessen machte. Die Deutschen, die ehrlicherweise die Sache recht gründlich machen wollten und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe setzen wollten, was ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich nicht beweisen, bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung sein kann; so bei *Eberhard, Tetens* etc. *Nicolai, Mendelssohn, Sulzer* und dergleichen philosophierten vorzüglich auch über den Geschmack und die schönen Wissenschaften; denn die Deutschen sollten auch eine schöne Literatur und Kunst erhalten. Allein sie gerieten damit nur an die letzte Dürftigkeit des Ästhetischen – Lessing hatte es ein seichtes Geschwätze genannt[15] –, wie im ganzen die Gedichte Gellerts, Weisses, Lessings nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poesie versanken. Die angenehmen und unangenehmen Empfindungen waren es, um die es vorzüglich ging. Von diesem Philosophieren will ich eine Probe anführen, die Nicolai gibt. Es handelt sich vom Vergnügen an der Darstellung tragischer Gegenstände im Trauerspiel:

»*Herr Moses*: Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, ist eine Realität. Daher führt die Ausübung dieses Vermögens ein Vergnügen mit sich, das aber in der Natur *comparative* kleiner ist als das Mißvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenstands entspringt.
Ich: Selbst alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenschaft unangenehme Empfindungen verursacht, hat die *Bewegung* (was ist diese Bewegung anderes als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben usf.?), die sie mit sich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. – Es ist die Stärke

15 M: *Sämtliche Schriften*, Bd. XXIX (Berlin u. Stettin 1828), S. 111–112

der Bewegung, die wir lieben, auch der schmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenschaft streiten und in kurzem obsiegen. – Der Schluß ist gleichfalls einerlei.
Herr Moses: In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenstand abwesend ist, muß die Lust die Oberhand gewinnen und den geringen Grad der Unlust verdunkeln.
Ich: Eine Leidenschaft also, welche diese Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm sein. Von dieser Art sind die Nachahmungen der Leidenschaften, welche das Trauerspiel hervorbringt.«[16]

Mit solchem gehaltlosen, matten Gewäsche trieben sie sich herum. Sonst waren die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegensatz der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit philosophische Materien, in denen viel gearbeitet wurde; die Franzosen haben sich wenig darum bekümmert. Endliche Bestimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche; gegen die Dreieinigkeit: Eins kann nicht Drei sein; gegen die Erbsünde: jeder muß selbst seine Schuld tragen, für seine Handlungen einstehen, sie aus sich selbst getan haben; ebenso gegen die Erlösung: ein anderer kann nicht die Schuld der Strafe übernehmen; gegen Vergebung der Sünde: was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen.
Die deutsche Aufklärung, welche ohne Geist mit verständiger Ernsthaftigkeit und dem Prinzip der Nützlichkeit die Ideen bekämpfte, streifte zunächst die Methode der Wolffischen Philosophie ab, behielt aber das Flache ihres Inhalts und brachte auch die Metaphysik zur letzten Leerheit herunter, bis Jacobi unerwartet an einen ganz anderen Gehalt der Philosophie, zunächst an den Spinozismus wieder erinnerte,

16 M: ebd., S. 122–123

für sich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verstand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge sowie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegensetzte, – bis Kant der Philosophie, die im übrigen Europa nun ausgegangen war, in Deutschland einen neuen Lebensanstoß gab.
Einerseits sehen wir gesunden Menschenverstand, Erfahrung, Tatsachen des Bewußtseins, andererseits eine Metaphysik, die deutsche Wolffische des trockenen, toten Verstandes. Mendelssohn sehen wir sich orientieren am gesunden Menschenverstand, ihn zur Regel machen. Was eine Bewegung in diese zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die sich von nichts anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der Streit Mendelssohns mit Jacobi zuerst darüber, ob Lessing ein Spinozist gewesen, und dann über die Lehre Spinozas selbst. – Es kam bei dieser Gelegenheit zutage, wie sehr Spinoza im allgemeinen vergessen und für welch einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde.

Übergang zu Deutschland. Hume und Rousseau sind die beiden Ausgangspunkte der deutschen Philosophie. Cartesius setzt die Ausdehnung dem Denken, als dem schlechthin mit sich Einen, entgegen. Man gibt ihm Dualismus schuld. Aber wie Spinoza und Leibniz hob er die Selbständigkeit der beiden Seiten auf und setzte ihre Einheit (Gott) als das Höchste. Gott ist als diese Einheit zunächst das Dritte; und er bestimmt sich weiterhin so, daß ihm keine Bestimmung zukomme. Wolffs Verstand des Endlichen, überhaupt Schulmetaphysik und verständige Wissenschaft, Ergehen im Beobachten der Natur, erstarkt in seiner Gesetzmäßigkeit, in seinem endlichen Wissen, kehrt sich gegen das Unendliche und die konkreten Bestimmungen der Religion, bleibt bei Abstraktionen stehen in seiner *Theologia naturalis*; aber das Bestimmte, Entwickelte ist seine Domäne.
Von nun an tritt ein ganz anderer Standpunkt ein. Das

Unendliche ist in die Abstraktion oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heutzutage gilt es für das Frömmste, Berechtigtste. Wir sehen das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, -Erkennbares bestimmt; oder diese Einheit ist auf diese Weise eine gedankenlose. Denn sie ist über allem Denken, Gott nicht Denken selbst; sie ist als das absolut Konkrete bestimmt (Einheit von Denken und Sein). Jetzt sind wir so weit gekommen, daß diese Einheit ein solches sei, das schlechthin im Denken sei, dem Bewußtsein angehöre, – die Objektivität des Denkens, die Vernunft als eins und alles. Dieses schwebt den Franzosen vor. Das höchste Wesen, Bestimmungslose, kann auch über der Natur schweben, oder die Natur, die Materie kann die höchste Einheit sein; immer ist Setzen eines Konkreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menschen als ein schlechthin Letztes aufgestellt worden ist, so ist das Denken selbst als Prinzip aufgestellt. Das Prinzip der Freiheit ist nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens; dieses Prinzip der Freiheit ist auch ein in sich Konkretes, dem Prinzip nach an sich konkret.

So weit ist die Bildung überhaupt und die philosophische Bildung fortgeschritten. Indem so ganz im Bereich des Bewußtseins herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefaßt worden, so kann man dies zugleich so nehmen, daß das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenseits außer dem Denken genommen. Pflichten, Rechte, Erkenntnis der Natur sind endlich. Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefaßt hat, desto mehr ist sie von Gott abgekommen und hat das Feld des Endlichen erweitert. Die Frage ist dann, wie Gott wieder herbeizuschaffen ist, der früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Der Mensch hat sich ein Reich der Wahrheit geschaffen, außer welchem Gott gesetzt ist; so ist es das

Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die subjektive Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geistes, als das Absolute erkannt, ist wesentlich subjektiv, – in der Tat Subjektivität des Denkens. Die Vernunft ist ein und alles, d. i. zugleich Gesamtheit von Endlichen; dieses Verhalten der Vernunft ist endliches Wissen und Wissen von Endlichem. Die Frage ist, da dies Konkrete festgesetzt ist (nicht die metaphysischen Abstraktionen), wie es sich in sich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme oder seine Subjektivität aufhebe, d. h. wie das Denken wieder zu Gott komme. Dieses haben wir in der letzten Periode zu betrachten: Kant, Fichte, Schelling.

Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte, haben nur diese zwei Völker teilgenommen, das deutsche und das französische Volk, sosehr sie entgegengesetzt sind, oder gerade weil sie entgegengesetzt sind. Die anderen Nationen haben keinen Teil daran genommen, wohl ihre Regierungen, auch die Völker, politisch, aber nicht innerlich. In Deutschland ist dies Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt. Was in Deutschland von Wirklichkeit hervorgetreten, erscheint als eine Gewaltsamkeit äußerer Umstände und Reaktion dagegen.

Die Aufgabe der Philosophie bestimmt sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen. Die *Kantische* Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewußtsein zum Resultate und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt und für etwas Positives sich an Tatsachen des Bewußtseins und Ahnen hält, die auf den Gedanken Verzicht tut und zum Gefühl zurückkehrt, andererseits aber die *Fichtesche* Philosophie zur Folge gehabt, welche das Wesen des Selbstbewußtseins als konkrete Ichheit spekualtiv erfaßt, aber über diese subjektive Form des Absoluten nicht hinaus-

kommt, von welcher die *Schellingsche* Philosophie ausgeht, sie dann hinwegwirft und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt.

A. Jacobi

In Verbindung mit Kant müssen wir hier vorher auch noch von *Jacobi* sprechen; die Jacobische Philosophie ist mit der Kantischen Philosophie gleichzeitig. Das Resultat ist dasselbe im ganzen, nur ist teils der Ausgangspunkt, teils der Gang ein anderer. Der äußerliche Ausgangspunkt ist bei Jacobi mehr die französische Philosophie (und deutsche Metaphysik), er wurde durch sie angeregt; Kant fing mehr von der englischen Seite, dem Humeschen Skeptizismus, an. Jacobi, in seinem negativen Verhalten (wie Kant), hat mehr das Objektive der Erkenntnisweise vor sich gehabt und betrachtet, er erklärte die Erkenntnis ihrem Inhalt nach für unfähig, das Absolute zu erkennen. Kant betrachtet nicht den Inhalt; er erkannte das Erkennen als subjektiv und erklärte es daher für unfähig, das an und für sich Seiende zu erkennen. – Was ist das Wahre? Dieses Wahre muß konkret, präsent, nicht aber endlich sein. – Es ist Fortsetzung, Hinausgehen über die vorige Periode.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düsseldorf geboren, stand in bergischen und nachmals in bayerischen Diensten. In Genf und Paris hat er sich ausgebildet, dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. In Düsseldorf trat er in ein öffentliches Amt (Administration der ökonomisch-finanziellen Partie). Mit der Französischen Revolution wurde er außer Aktivität gesetzt. Als bayerischer Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte. In napoleonischen Zeiten wurden die Protestanten als demagogisch verschrien. Bis ans Ende seines Lebens lebte er in Paris; 1819 starb er am 10. März. Jacobi ist vom edelsten

Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geschäften des Staats gelebt hat und der sehr vertraut war mit der französischen Philosophie.

1785 gab er Briefe über Spinoza heraus; sie wurden 1783 geschrieben. Die Ausgabe hat äußere Veranlassung; er hat nicht systematisch, nur in Briefen philosophiert. Ein zufälliger Streit mit Mendelssohn, der eine Lebensbeschreibung Lessings machen wollte, gab Veranlassung, daß Jacobi seine Ansichten entwickelte. Jacobi ließ ihm sagen, ob es ihm bekannt sei, daß Lessing ein Spinozist gewesen.[1] Mendelssohn wurde ungehalten, und dies veranlaßte den Briefwechsel. Und es zeigte sich im Verfolg des Streites, daß diejenigen, welche sich für Männer vom Fach hielten, für Männer vom Fach der Philosophie und vom Monopol der Freundschaft Lessings, wie Nicolai, Mendelssohn usf., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte sich bei ihnen nicht nur Flachheit der philosophischen Einsicht, sondern sogar Unwissenheit. Die Wolffische Philosophie wurde fortgesetzt, hatte ihre pedantische Form verlassen, kam aber darum nicht weiter. Mendelssohn hielt sich, wurde für den größten Philosophen gehalten und von seinen Freunden gelobt. Seine *Morgenstunden* sind trockene Wolffische Philosophie, sosehr diese Herren auch heitere platonische Form ihren strohernen Abstraktionen zu geben sich bemühten. Es handelt sich von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Vollkommenheit, was möglich sei zu denken und nicht. Die Metaphysik ist auf ihr Dünnstes reduziert worden; es blieb kein fester Faden. In dem Briefwechsel kommt sogleich vor, wie Spinoza vergessen worden ist. Mendelssohn zeigte Ignoranz selbst über das äußerlich Historische der spinozistischen Philosophie, viel mehr noch über das Innere.[2] Daß Jacobi Lessing für einen Spinozisten ausgab und die Franzosen heraushob, – dieser Ernst kam den Herren wie ein Donner-

1 M: Jacobi, *Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 39–40
2 M: ebd., S. 91

schlag vom blauen Himmel herunter. Sie – selbstgefällig, fertig, obenauf – waren ganz verwundert, daß er auch etwas wissen wolle, und von solchem »toten Hund« wie Spinoza.[3] Bei dieser Gelegenheit kam es zu Erklärungen, in denen Jacobi seine philosophischen Ansichten näher entwickelte.

Mendelssohn stand Jacobi so gegenüber, daß Mendelssohn auf dem Erkennen bestand, ins Denken und Begreifen unmittelbar das Wahre und Wesen setzte, und behauptete: »Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut als keine Frage.«[4] Damit trieb er sich herum. So enthält sein Beweis vom Dasein Gottes eben diese Notwendigkeit des Denkens: daß die Wirklichkeit schlechthin gedacht werden müsse und ein Denkendes voraussetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden ist. »›Was kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, kann auch in der Tat nicht wirklich sein.‹« »Man hebe von irgendeinem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens auf«, den Begriff desselben, »daß jenes Etwas möglich oder wirklich sei, so ist dies Etwas selbst aufgehoben.« Begriff ist das Wesen. »Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen: ›Es muß also ein denkendes Wesen oder einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenste denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verstand geben, und dieser ist Gott.‹«[5] Wir sehen α) Einheit

---

3 M: ebd., S. 68

4 M: *Briefe über die Lehre des Spinoza* (2. Ausgabe, 1789) S. 85–86 (*Werke*, Bd. IV, Abt. 1, S. 110).

5 M: Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Teil VIII, S. 386–387; Mendelssohn, *Morgenstunden* (2. Ausgabe 1786), S. 293–296

des Denkens und Seins, β) die absolute Einheit als unendlichen Verstand: jenes das Selbstbewußtsein, das nur als endliches begriffen ist. Die Wirklichkeit, das Sein hat seine Möglichkeit im Denken, oder seine Möglichkeit ist Denken; es ist nicht Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Jacobi steht dieser Forderung des Denkens so gegenüber, daß das Denken nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz die Quelle des Denkens ist. »Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach als das Vorderste gedacht werden muß.« – Mendelssohn sagt darüber: »Sie scheinen hier etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung in das Leere zu tun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich *etwas* denken, das vor allem Denken vorhergeht und also dem allervollkommensten Verstande selbst nicht denkbar sein kann.«[6]

1. Der *Hauptgedanke* Jacobis ist nach *einer Seite*: »Jeder Weg der Demonstration geht in den zum Fatalismus aus«, Atheismus, Spinozismus[7], – stellt Gott vor als ein Abgeleitetes, in etwas Gegründetes; Begreifen heißt, seine Abhängigkeit aufzeigen. Man gibt eine Ursache an von etwas, dieses hat wieder eine endliche Wirkung; das ist das *vermittelte Wissen* überhaupt. Er behauptet, daß das Erkennen sich durchaus nur aufs Endliche beziehen kann. Das ist im ganzen mit dem Kantischen Resultat dasselbe, daß wir nur Erscheinungen erkennen; der Ausdruck Erscheinung drückt die subjektive Form aus.

Was nun Jacobis Ansicht über das *Erkennen* anbetrifft, so hat er darüber die Vorstellung, daß er sagt: Die Vernunft – später bestimmte er es anders, unterschied Vernunft und

---

6 M: *Briefe über die Lehre des Spinoza*, S. 36–37, 88–89 (S. 67, 112–113)
7 M: ebd., S. 225, 223 (S. 223, 216)

Verstand (davon nachher), und statt der Vernunft sagt er nachher *Verstand*[8] – kann »immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zutage bringen. – Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können«, nicht aus der entfernten; die entfernteste ist immer Gott. Die nächste bestimmte Ursache des Gegenstandes ist zu erkennen; Gott ist die ganz allgemeine Ursache. Oder wir erkennen die Sache, wenn wir »ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen«. Das ist allerdings endliches Erkennen; jede Bedingung ist wieder ein Bedingtes. »So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urteilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben ... Darum haben wir von Qualitäten als solchen keine Begriffe, sondern nur Anschauungen ... Selbst von unserem eigenen Dasein haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens«, – Qualitäten sind erkannt, begriffen, wenn sie darauf zurückgeführt, objektiv vernichtet sind.[9] Dies ist nun das Erkennen überhaupt: von etwas Bestimmtem seine Bedingungen angeben, es als Bedingtes, von anderem Bewirktes, von einer Ursache Hervorgebrachtes aufzeigen.

»Das Geschäfte der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung und ihr spekulatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Notwendigkeit, d. i. des Identischen ... Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urteilen, Schließen und Wiederbegreifen« (ihre Tätigkeit) »herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur« (Endlichkeiten); »und die menschliche Vernunft

8 M: *Werke*, Bd. II, S. 7 ff.; S. 221, Anm.
9 M: *Briefe über die Lehre des Spinoza*, Beilage VII, S. 419–420, und Anmerkung (Abt. 2, S. 149–150)

selbst gehört, als eingeschränkes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesamte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten« (endlichen) »Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist: nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel« (Bedingtes), »nie einen wirklichen Anfang« (Anfang der Welt), »nie ein reelles Prinzip irgendeines objektiven Daseins.« Erkennen ist: bestimmte Bedingung einsehen; diese ist wieder endlich. – Zweitens: »Versteht man unter Vernunft das Prinzip der Erkenntnis überhaupt, so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat.«[10]

Damit hängt zusammen seine Ansicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: »Ich nehme den ganzen Menschen ... und finde, daß sein Bewußtsein aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des *Bedingten* und des *Unbedingten,* zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich miteinander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt und mit dieser nur gegeben werden kann«, – die Vorstellung des Bedingten nur durch die Vorstellung des Unbedingten. »Wir haben von seinem Dasein« (des Unbedingten) »dieselbe, ja eine größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Dasein haben.«

»Da unser bedingtes Dasein« und Erkennen nun »auf einer Unendlichkeit von *Vermittlungen* beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen« (um praktischer Zwecke) »zu bearbeiten genötigt sind.« Ein ganz anderes aber wäre, das Unbedingte erkennen zu wollen. »Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Notwendigen eine Möglichkeit erfinden und es konstruieren zu wollen, um es begreifen zu können, ... dies ist es, was wir

10 M: ebd., S. 421–423 (S. 150–152)

unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches Dasein auszumachen und den Mechanismus des Prinzips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden sein soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein muß, so bleiben wir, solange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseins der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, insofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte – unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften – folglich Außernatürlichen – möglich werden, so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu sein, es muß selbst Bedingungen erhalten; und das absolut Notwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich konstruieren lasse.« Das ist widersprechend. Dies ist nun der Gedanke Jacobis.

Das Unbedingte wird auch »das *Übernatürliche* genannt«, das Unbegreifliche; dahin gehört auch die Natur. »Da alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntnis liegt und durch Begriffe nicht verstanden werden kann, so kann das Übernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als *Tatsache. – Es ist!*«, ist dies Unvermittelte. Und »dieses Übernatürliche«, Unendliche, »dieses Wesen aller Wesen«, was ist, »nennen alle Zungen: *den Gott*«.[11]

Das Unbedingte hat also keine Bedingung, kann nicht erkannt werden, ist nur als Tatsache für uns, auf unmittelbare, nicht vermittelte Weise. – Der Unterschied von der

11 M: ebd., S. 423–427 (S. 152–156)

Jacobischen und Kantischen Ansicht ist der, daß bei Kant die Kategorien nichts taugen, das Erkennen nur Erkennen der Erscheinung ist, nicht dessen, was ist; und dies geschieht, weil die Kategorien nur subjektiv sind, nicht weil sie beschränkt, endlich sind; sondern die Hauptsache ist immer, daß sie subjektiv sind. Bei Jacobi ist dagegen dies die Hauptsache, daß die Kategorien nicht nur subjektiv sind, sondern daß sie sind Bedingungen und bedingte Bedingungen; und begreifen heißt, den Zusammenhang durch Kategorien setzen, d. h. durch bedingte Bedingungen. Dies ist ein wesentlicher Unterschied; aber im Resultat kommen beide überein.

2. Also nach dem zweiten Hauptsatze kann das Übernatürliche nur als Tatsache ausgesprochen werden; es *ist*, alle Zungen nennen es Gott. Das *unmittelbare Wissen* hat nun Jacobi *Glauben* genannt.[12] Er geht ins Selbstbewußtsein zurück, wir finden bei ihm das Denken in seiner subjektiven Haltung. Gott, das Absolute, Unbedingte kann nicht bewiesen werden. Denn beweisen, begreifen heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Absolutes, Gott usf. wäre so nicht ein Absolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott.[13] Nun ist in unserem Bewußtsein Bewußtsein von Gott, und dies ist so beschaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft ist, daß er ist. Und dies Wissen kann nach Jacobi kein Bewiesenes sein; es ist so ein nicht in unserem Wissen vermitteltes, sondern ein unmittelbares Wissen, – an dies kann man appellieren im Menschen. Der Mensch geht in seiner Vorstellung, seinem Denken über das Natürliche, Endliche hinaus, geht fort zu einem Übernatürlichen, Übersinnlichen; und daß dies ist, ist ihm so gewiß als er selbst. Die Gewißheit, daß es ist, ist identisch mit seinem Selbstbewußtsein; so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott.[14] Dies unmittelbare Wissen

12 M: *Werke*, Bd. II, S. 3–4
13 M: ebd., Bd. III, S. 7
14 M: ebd., S. 35

von Gott ist hier der Punkt, der in der Jacobischen Philosophie festgesetzt ist; Jacobi nennt dies nun auch Glauben. Kants und Jacobis Glaube sind verschieden. Bei Kant ist es ein Postulat der Vernunft, die Forderung der Auflösung des Widerspruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi ist es unmittelbares Wissen für sich und ist so vorgestellt.

Alles, was nun seit Jacobis Zeit von Philosophen wie Fries und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren Wissen, intellektuellen Wissen; und man nennt dies auch *Offenbarung*, aber in einem anderen Sinn als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgeteiltes von außen nimmt.[15] Der Glaube im theologischen Sinn ist Glaube an *etwas*, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glaube und Offenbarung gesprochen wird und vorgestellt wird, als sei von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch sein sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch tut. Dies ist der Standpunkt Jacobis; und was auch von Philosophen und Theologen dagegen gesagt ist, er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts als die Jacobischen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wissen dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird; und dann sprechen sie über Vernunft, Philosophie usf. wie der Blinde von der Farbe. Man gibt zwar zu, daß einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher ist, obgleich er das Maß, den Fuß hat und auch die Hände. Hingegen von der Philosophie hat das unmittelbare Wissen die Meinung, daß jeder, wie er geht und steht, ein Philosoph ist, absprechen könne, wie er wolle, Bescheid wisse in der Philosophie.

Unter Vernunft versteht man einerseits vermittelte Erkennt-

15 M: vgl. ebd., S. 277

nis, und andererseits gerade die intellektuelle Anschauung selbst. Es ist einerseits ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wissen und Offenbaren des Anundfürsichseienden ist, da der Verstand das Offenbaren des Endlichen ist.[16] Aber unter Glauben, Wissen als unmittelbar, wird dann auch jeder andere Inhalt begriffen; oder Jacobi nennt so diese Unmittelbarkeit, in welcher wir alles Sein, »daß wir einen Körper haben«, Papier hier liegt, »andere wirkliche Dinge gewahr werden, und zwar mit ebensolcher Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden.« Wir erhalten durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es gibt keinen anderen Weg reeller Erkenntnis; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, sind es Hirngespinste. »So haben wir denn eine Offenbarung der Natur.«[17] Alles, was ich unmittelbar weiß, ist Glaube. So wird der Ausdruck Glaube, der in der Religion hohen Wert hatte, gebraucht für den Inhalt jeglicher Art; dies ist der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenübertreten. Vergleichen wir beide miteinander, ob sie so himmelweit unterschieden sind, als diese meinen, die sie so entgegensetzen. α) Dem Glauben ist das absolute Wesen unmittelbar; das glaubende Bewußtsein fühlt sich davon durchdrungen, als von seinem Wesen: es ist sein Leben, es setzt sich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das absolute Wesen; es ist das absolute Denken, absoluter Verstand, reines Denken; d. h. aber, es ist ebenso unmittelbar es selbst. β) Dem Glauben hat die Unmittelbarkeit des absoluten Wesens zugleich die Bedeutung eines Seins; es *ist* und ist ein Anderes als Ich. Ebenso dem Denkenden; es ist ihm absolutes Sein, Wirkliches an sich selbst und Anderes als das Selbstbewußtsein oder das Denken als endlicher Verstand, wie es genannt wird.

Was ist es nun, warum sich Glauben und Denken nicht

16 M: ebd., Bd. II, S. 8–14, 101

17 M: *Briefe über die Lehre des Spinoza*, S. 216–217 (Abt. 1, S. 211)

verstehen, eins sich im anderen nicht erkennt? α) Der Glaube hat kein Bewußtsein darüber, daß er ein Denken ist, indem er das absolute Bewußtsein unmittelbar eins mit ihm als Selbstbewußtsein setzt; er weiß von ihm im Innern unmittelbar. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; sie ist in seinem Bewußtsein nur als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seins, eine Einheit seines bewußtlosen Wesens, Substanz. Im Denken ist das Fürsichsein enthalten; diesem setzt er jene Unmittelbarkeit des Seins entgegen. β) Das Denken dagegen hat das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolut Gedachtes, – die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist, also nicht in der Bestimmtheit des Seins, Lebens. – Auf der Spitze dieser Abstraktion stehen sich beide entgegen, wie die Aufklärung, die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewußtseins setzt, und der Materialismus, der es als gegenwärtige Materie: dort in Glauben und Denken als positives Sein oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewußtseins, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, Jenseits, oder für das Selbstbewußtsein seiend zugleich.

Unmittelbares Wissen ist die Bestimmung, man mag es nun Glaube, Wissen usf. heißen. Dies ist das *Erste*. Fragen wir nach dem Inhalt, so wird gewußt Gott und daß er ist. Dies unmittelbare Wissen gehört jedem Individuum an; es ist das Individuelle, das der Gewißheit eines jeden als solchen angehört. Und Gott ist hier genommen in der Bestimmung eines Geistigen überhaupt, nach der Bestimmung der Macht, Weisheit usf. Das ganz allgemeine Wissen nennen wir Denken, das besondere nennen wir Anschauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Bestimmungen nennen wir Verstand. Das Allgemeine im Menschen ist das Denken, z. B. das religiöse Gefühl; das Tier hat es nicht, es ist ein menschliches Gefühl; und sofern es religiös ist, ist es als Gefühl eines Denkenden und die Bestimmung des Gefühls nicht Bestimmung eines natürlichen Triebes usf., sondern Bestimmung des Denkens. Gott ist also das Allgemeine ab-

strakt genommen, und er ist ganz abstrakt, selbst in seiner Persönlichkeit die absolut allgemeine Persönlichkeit. Wesentlich ist vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wissen geoffenbart wird, das Allgemeine ist. Aber das unmittelbare Wissen ist das natürliche, das sinnliche Wissen; und wenn der Mensch dazu gekommen ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes, so ist dies Resultat vermittelt durch Lehre, durch lange fortgesetzte Bildung. Die Ägypter haben ebenso unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochse, eine Katze ist; und die Inder wissen noch jetzt mehr dergleichen. Es ist so ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wissen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts. – Wenn man das unmittelbare Wissen gelten läßt, so hat es jeder nur mit sich zu tun; alles ist dann gerechtfertigt. Dieser weiß dies, jener jenes; alles ist gebilligt, das Schlechteste, Irreligiöseste usf. Das Unmittelbare ist das Natürliche; und zu wissen von Gott als einem Geistigen, ist daher wesentlich erst Resultat von Vermittlung, Lehre.

Zweitens wird nun das unmittelbare Wissen dem vermittelten Wissen entgegengesetzt; und da kommt es denn auf den Gegensatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit an. »Wir bestanden auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen: eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Dasein uns allein kundwird durch *Gefühle*. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen – allgemein – *Vernunft* genannt worden.«[18] Sie spricht die Tatsachen von allgemeinen, an und für sich seienden Wahrheiten aus. Diese Annahme, daß das Allgemeine *ist*, Gott das Wahre ist, ist

18 M: ebd., S. 74

unmittelbares Wissen. Er nannte es innere Offenbarung, Glaube. »Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußeren Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, – wider den ist nicht zu streiten.«[19]

Diese Philosophie ist *utiliter* akzeptiert worden (man hat es leichter gehabt als mit Kant): »Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen.« Das Erkennen ist noch ganz anderer Art, als was Jacobi so nennt; gegen das endliche Erkennen ist sein Argumentieren ganz richtig. Das unmittelbare Wissen ist nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt bestimmt in sich, als konkret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wissen ist es der Fall, daß von Gott nur das gewußt wird, daß er Gott ist. Sollte es Bestimmungen geben von Gott, so müßten sie nach Jacobi als ein Endliches gefaßt werden; ihr Erkennen wäre wieder Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt also nur die unbestimmte Vorstellung von Gott, – ein »*Über mir*«, bestimmungsloses Jenseits. So ist das dasselbe Resultat als die Aufklärung, – das höchste Wesen, wie bei der französischen Philosophie. Es ist dies das Resultat der Aufklärung (wie bei Kant), nur noch mit der Meinung, als ob diese Leerheit die höchste Philosophie wäre.

Dies sind sehr dürftige Bestimmungen. Wenn die Bestimmung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm; diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Die letzte Form, daß die Unmittelbarkeit als das Absoluteste gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die Kantische Philosophie ist die kritische Philosophie; aber man hat es aus ihr vergessen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien ausmachen kann.

19 M: ebd., S. 76

Was den Gegensatz näher anbetrifft, so kann alles Wissen unmittelbar sein; aber alles unmittelbare Wissen ist auch vermittelt in sich. Dies wissen wir in unserem Bewußtsein und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von Amerika, und doch ist dies Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in Amerika und sehe den Boden, so mußte ich erst hinreisen, Columbus mußte es erst entdecken, Schiffe mußten gebaut werden usf.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wissen, ist ein Resultat von unendlich vielen Vermittlungen. Sowie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypothenuse; ich weiß dies unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt und bin überzeugt durch die Vermittlung des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt. Daß aber auch das als unmittelbar behauptete Wissen von Gott ein vermitteltes Wissen ist, ist ebenso leicht einzusehen. Der unmittelbare Mensch ist der natürliche Mensch in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde, der nicht das Allgemeine weiß. Die Kinder, die Eskimos usf. wissen von Gott nichts; der natürliche Mensch ist, wie er nicht sein soll. Es gehört die Vermittlung dazu, vermittels der Erhebung über das Natürliche zum Bewußtsein, zum Wissen des Allgemeinen, des Höheren zu kommen; dann weiß man es zwar unmittelbar, aber man kommt nur durch die Vermittlung dazu. Ich denke, ich weiß von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dies Denken ist der Prozeß in sich selbst, – es ist Bewegung, Lebendigkeit. Alle Lebendigkeit ist Prozeß in sich, ist vermittelt, um so mehr noch geistige Lebendigkeit; und sie ist dies, von einem zum anderen überzugehen, vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geistigen. Der Gegensatz vom unmittelbaren und vermittelten Wissen ist so ganz leer; es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahrhaften Gegensatz zu halten: es ist der trockenste Verstand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas sein könne für sich, ohne Vermittlung in sich. Und die Philosophie tut

nichts, als dies zum Bewußtsein zu bringen; die Philosophie zeigt die Vermittlung, die der Sache nach darin ist, z. B. in der Religion usf., auf.

Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt ist, so liegt in diesem Standpunkte, daß der menschliche Geist unmittelbar von Gott weiß, das Große, daß dies eine Anerkenntnis der Freiheit des menschlichen Geistes ist. In ihr ist die Quelle des Wissens von Gott; alle Äußerlichkeit, Autorität ist so in diesem Prinzip aufgehoben. Es ist das Prinzip, aber auch nur das Prinzip der Freiheit des Geistes. Es ist das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigentum des Geistes, daß er in sich bei sich ist, anerkannt ist, daß er in sich dies Bewußtsein hat. Dies ist aber nur abstrakt; denn das Weitere ist, daß das Prinzip der Freiheit wieder zur reinen Objektivität kommt, daß nicht alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, wahr ist; sondern daß es gereinigt wird und seine wahrhafte Objektivität erhält. Diese erhält es nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, – eine Objektivität, die von der bloßen Subjektivität unabhängig und an und für sich ist, so daß das Prinzip der Freiheit des Geistes respektiert wird. Der eigene Geist muß ihm Zeugnis geben, daß Gott der Geist ist. Der Geist muß dem Geiste Zeugnis geben, der Inhalt muß der wahrhafte sein; aber dies konstatiert sich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, versichert wird. Dies ist der Standpunkt; und wir haben so das Mangelhafte desselben und das Große des Prinzips, das darin liegt, gesehen.

B. Kant

Die Erscheinung der Kantischen Philosophie ist gleichzeitig; sie ist ausführlicher zu betrachten.

Kant kehrt zum Standpunkt des Sokrates zurück, zum

Denken, aber mit der unendlichen Bestimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit. Cartesius setzte die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seins. Jetzt haben wir das Bewußtsein des Denkens in seiner Subjektivität: d. i. α) als Bestimmtheit gegen die Objektivität; β) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Wir sehen die Freiheit des Subjekts wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist höher gestellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. daß der Inhalt selbst sei die Einheit des Begriffs und der Realität.

Das abstrakte Denken, die eigene Überzeugung ist das Feste, seine Erfüllung die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung das formelle Denken und Schließen. Bei Jacobi kommt α) dies Denken, die Demonstration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; β) auch wenn der Gegenstand Gott, der metaphysische, ist, so ist die Demonstration vielmehr dies, ihn bedingt, endlich zu machen; γ) das Unbedingte, was denn doch gewiß, das Absolute ist nur im Glauben, in der unmittelbaren Gewißheit, – ein subjektiv Festes, aber Unerkennbares, d. h. Unbestimmtes, Unbestimmbares, somit Unfruchtbares. – In der Kantischen Philosophie ist dies Denken als entscheidend aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhang mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporführende ist. – Beide bleiben Philosophien der Subjektivität. Gott ist bei Kant α) in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußeren, wie Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht und ihn nicht gefunden, noch in der inneren, – die Mystiker, Schwärmer können allerhand in sich erfahren und ebenso Gott, d. i. das Unendliche erfahren. β) Kant schließt auf Gott: er ist eine Hypothese zur Erklärung, – das Postulat der praktischen Vernunft ist dasselbe[1]; *je n'ai pas eu besoin de cette*

1 M: *Kritik der praktischen Vernunft* (4. Aufl., Riga 1797), S. [A] 226–227

hypothèse, gab ein französischer Astronom dem Kaiser Napoleon zur Antwort.

Der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken durch sein Räsonnement dahin kam, sich in sich selbst als absolut und konkret, als frei, Letztes zu erfassen. Es erfaßte sich als solches, daß es in sich alles in allem sei. Für seine Autorität ist nichts Äußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. So ist das Denken in sich selbst bestimmend, konkret. Dieses in sich selbst konkrete Denken ist zweitens als etwas Subjektives aufgefaßt worden; und diese Seite der Subjektivität ist die Form, die in der Jacobischen Ansicht vorzüglich die herrschende ist. Daß Gott *ist,* ist nicht an und für sich wahr; zum Erkennen gehört sein objektives Anundfürsichsein, aber er soll nicht erkannt sein. Es ist Tatsache meines Bewußtseins, daß er außer meinem Bewußtsein selbständig ist; dieses ist aber selbst durch mein Bewußtsein gesetzt, die subjektive Seite ist also bei Jacobi Hauptmoment. Daß das Denken konkret sei, hat Jacobi mehr auf der Seite gelassen. Indem das Denken subjektiv ist, so wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseiende zu erkennen.

Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist, daß das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt. Rousseau hat so in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt; Kant hat dasselbe Prinzip aufgestellt, nur mehr nach theoretischer Seite; Frankreich faßt dies nach der Seite des Willens auf. Die Franzosen sagen: *Il a la tête près du bonnet*; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens, – die Vorstellung geht unmittelbarer in Handlung über. So haben sich die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. Sosehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchter-

lich. In Deutschland hat dasselbe Prinzip das Interesse des Bewußtseins für sich genommen; aber es ist theoretischerweise ausgebildet worden. *Wir* haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner. Das letzte Resultat der Kantischen Philosophie ist die Aufklärung; das Denken ist nicht zufällig räsonnierend, sondern konkret.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, studierte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademischer Lehrer auf; 1770 wurde er Professor der Logik und starb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt; er ist nicht aus Königsberg hinausgekommen.

Indem nun hier so das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war und sich so faßte, so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich in seiner Macht und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, daß alles Ding, alle Existenz, alles Tun und Lassen etwas Nützliches sein sollte, d. h. eben das Ansich aufgehoben und nur für ein Anderes sein sollte; und dasjenige, für welches alles sein sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtsein, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewußtsein über dies Tun, eine abstrakte Weise, ist die Kantische Philosophie. Der sich selbst denkende, in sich gehende absolute Begriff ist es nun, den wir in Deutschland hervortreten sehen, daß in das Selbstbewußtsein alle Wesenheit falle, – den Idealismus, der dem Selbstbewußtsein alle Momente des Ansich vindiziert, aber selbst zuerst noch mit einem Gegensatze behaftet bleibt, doch dieses Ansich noch unterscheidet. Oder die Kantische Philosophie führt die Wesenheit in das Selbstbewußtsein zurück, aber kann diesem Wesen des Selbstbewußtseins oder diesem reinen Selbstbewußtsein keine Realität verschaffen, in ihm selbst das Sein nicht aufzeigen; begreift das einfache Denken als den Unterschied an ihm selbst habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht; weiß

über die Einzelheit des Selbstbewußtseins nicht Meister zu werden; beschreibt die Vernunft sehr gut, aber tut dies auf eine gedankenlose, empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt.

Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne. Sie führt das Wissen in das Bewußtsein und Selbstbewußtsein hinein, aber hält es auf diesem Standpunkte als subjektives und endliches Erkennen fest. Und wenn sie schon den Begriff und die unendliche Idee berührt, seine formellen Bestimmungen ausspricht und zur konkreten Forderung derselben kommt, so verwirft sie dieselbe wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloß Subjektiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der Tat aber dieselbe nur in einen subjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtsein, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben.

Wir wollen dem Gange Kants folgen. Die kantische *Philosophie* hat unmittelbare Beziehung auf das, was oben von Hume angeführt ist (S. 276 ff.). Der allgemeine Sinn der Kantischen Philosophie ist der, daß sich solche Bestimmungen wie die Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; sie haben also eine andere Quelle als das Wahrnehmen, und diese Quelle ist das Subjekt, Ich in meinem Selbstbewußtsein.[2]

Dies ist der Hauptsatz der Kantischen Philosophie. Sie wird auch *kritische* Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist, sagt Kant, eine Kritik des Erkenntnisvermögens zu sein.[3] Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnisvermögen untersuchen. Das ist dem Menschenverstand plausibel,

2 M: *Kritik der reinen Vernunft* (6. Aufl., Leipzig 1818), S. 3–5 [B 4–6]
3 M: ebd., Vorrede, S. XVIII–XIX [B XXV–XXVII]

ein Fund für den gesunden Menschenverstand. Das Erkennen wird vorgestellt als ein Instrument, die Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Art seines Instruments erkennen. Es ist tätig; man müsse sehen, ob dies fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird, – den Gegenstand zu packen; man muß wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Änderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln.[4] – Es ist, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres; es geht ihm dann wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch. Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung ist also diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt; es ist dasselbe wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, – nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.

Indem Kant so das Erkennen der Betrachtung unterwirft, so ist dies ein großer, wichtiger Schritt. Diese Kritik des Erkennens betrifft also das empirische Erkennen Lockes, das vorgibt, es gründe sich auf Erfahrung, und die mehr metaphysische Art des Wolffischen und deutschen Philosophierens überhaupt, welches die Wendung genommen hatte, nach der mehr empirischen Manier zu verfahren, die geschildert ist. – Im Praktischen herrschte damals die sogenannte Glückseligkeitslehre, die Moral war auf Triebe gegründet; der Begriff des Menschen und die Art, wie er diesen Begriff realisieren soll, ist aufgefaßt als Glückseligkeit, seine Triebe zu befriedigen. Kant hat richtig gezeigt, daß dies eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft sei, eine Bestimmung durch Natur, somit ohne Freiheit. Aber weil das

4 M: ebd., S. 1 [B 1 f.]

Kantische Vernunftprinzip freilich formal und sie von der Vernunft aus nicht weiterkonnten und doch die Moral einen Inhalt erhalten sollte, so sind Fries und andere wieder Glückseligkeitslehrer, hüten sich freilich, es so zu heißen. – Wir sehen einerseits gesunden Menschenverstand, Erfahrung, Tatsachen des Bewußtseins. Andererseits ist aber auch noch Wolffisches Metaphysizieren im Schwange gewesen, wie z. B. bei Mendelssohn. Dies Metaphysizieren hat sich unterschieden gehalten von dem bloß empirischen Verfahren; aber seine Haupttätigkeit hat darin bestanden, den Gedankenbestimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott usf., Verstandesbestimmungen zugrunde zu legen und damit zu räsonieren. Gegen beides ist zunächst Kantische Philosophie gerichtet. (Hume geht gegen die Allgemeinheit und Notwendigkeit jener Bestimmungen, Jacobi gegen die Endlichkeit derselben, Kant gegen die Objektivität derselben, obzwar sie objektiv sind im Sinne des Allgemeingültigen und Notwendigen.) Der Hauptsatz derselben ist der einfache, der schon angeführt ist. Erschwert wird ihr Studium durch die Breite, Weitläufigkeit und eigentümliche Terminologie, in der sie vorgestellt ist. Indessen hat die Breite auch einen Vorteil; dasselbe wird oft wiederholt, so daß man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann. – Ich will die Hauptmomente kurz anführen.

Das Erste, Allgemeinste ist dies. Kant ist von Hume ausgegangen. Hume zeigt gegen Locke, daß Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht in der Wahrnehmung anzutreffen seien; Locke sagt, der Geist sei *tabula rasa,* und durch Erfahrung bekommen wir sie. Kant gibt nun sogleich von Haus aus zu, daß in der Wahrnehmung keine Notwendigkeit und Allgemeinheit, nämlich in den äußeren Dingen selbst, daß aber zugleich Notwendigkeit und Allgemeinheit doch vorhanden sind, in den Beispielen der Mathematik und Naturwissenschaft.[5] Die Frage ist nun: wo sind sie zu finden? Daß wir

5 M: ebd., S. 4, 11, 13 [B 4 f., 13 f., 17]

die Allgemeinheit und Notwendigkeit, als welches erst das Objektive ausmache, verlangen, dieses Faktum läßt Kant stehen. Aber, sagt er dann gegen Hume, weil nun Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht in den äußeren Dingen ist, so müssen sie a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in der Vernunft als selbstbewußter Vernunft; sie kommen dem Denken zu. Auf der andern Seite setzt er sich der Wolffischen Metaphysik entgegen, nimmt den Bestimmungen derselben die sachliche Bedeutung und zeigt, wie sie bloß dem subjektiven Denken zugeschrieben werden müssen. – Gleichzeitig erklärte sich auch Jacobi gegen diese Metaphysik; aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, so war sein Gesichtspunkt ein anderer: daß nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, Geist nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse.

Diese Bestimmungen des Denkens sind näher von der Art, daß sie Bestimmungen der Allgemeinheit, der Einheit überhaupt sind. Einheit heißt die Verknüpfung von unterschiedenen Bestimmungen, und das Denken nennt Kant insofern Synthesieren, Verknüpfen. Das Denken enthält aber schon in ihm selbst, in seinen Bestimmungen solche Verknüpfungen; es ist ein Einen, ein Vereinen von Unterschieden. Die Unterschiede sind der Stoff, der durch die Erfahrung gegeben ist; und um diesen Stoff zu verknüpfen, muß in den subjektiven Bestimmungen schon die Anlage sein, sie verknüpfen zu können, wie in Ursache und Wirkung (Kausalität) usf. Dies ist für sich selbst eine Verknüpfung.

Kant stellt nun die Frage der Philosophie auch so: »*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*«[6] Urteil heißt Verknüpfung von Gedankenbestimmungen, wie Subjekt und Prädikat; Synthesieren heißt Verknüpfen. Synthetische Urteile a priori sind nichts anderes als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst oder der absolute Begriff,

6 M: ebd., S. 15 [B 19]

d. h. Beziehungen von unterschiedenen Bestimmungen, Verknüpfungen, die nicht durch die Erfahrung gegeben sind, wie Ursache und Wirkung usf.; es sind Denkbestimmungen. Hume zeigt schon, daß sie nicht in der Erfahrung sind. Da ist nun Raum und Zeit das Verbindende; sie sind also a priori, d. h. im Selbstbewußtsein. Das ist die große Seite dieser Philosophie. Kant zeigt dies auf, daß das Denken in sich konkret sei, synthetische Urteile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden. Die Idee, die darin liegt, ist groß; aber die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empirischer Ansichten und kann auf nichts weniger Anspruch machen als auf Wissenschaftlichkeit. Und anderenteils erhält dies wieder einen ganz gemeinen Sinn. Es ist Mangel an philosophischer Abstraktion in der Darstellung, in gemeinster Weise gesprochen. Von der barbarischen Terminologie nicht zu sprechen, bleibt Kant innerhalb der psychologischen Ansicht und empirischen Manier eingeschlossen.

Kant nennt nun seine Philosophie deshalb *Transzendentalphilosophie* (diese Ausdrücke sind barbarisch), d. h. ein System der Prinzipien der reinen Vernunft, d. h. der Prinzipien, die das Allgemeine und Notwendige in dem selbstbewußten Verstande aufzeigen, ohne sich mit Gegenständen zu beschäftigen[7], noch zu untersuchen, was Allgemeinheit und Notwendigkeit sei; dies wäre *transzendent*. Transzendent und transzendental ist zu unterscheiden. Die transzendente Mathematik ist die, in der die Bestimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird. In dieser Sphäre der Mathematik sagt man z. B., der Kreis besteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgestellt als gerade, und indem so das Krumme als Gerades vorgestellt wird, so geht dies über die geometrische Bestimmung hinaus, ist so transzendent. – Die Transzendentalphilosophie bestimmt Kant so, daß es nicht eine Philosophie

7 M: ebd., S. 19 [B 25 f.]

sei, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, sondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transzendent werden kann; es bezieht sich dieser Ausdruck nur auf die Quellen solcher Bestimmungen, und dies ist das Bewußtsein. Transzendent würde das Denken sein, wenn diese Bestimmungen von Allgemeinheit, Ursache und Wirkung vom Objekt ausgesagt würden; man würde vom Subjektiven in ein Anderes transzendieren. Dazu sind wir dem Resultat nach nicht berechtigt, aber schon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb seiner betrachten. Wir wollen also nicht die Bestimmungen in ihrem objektiven Sinne betrachten, sondern insofern das Denken die Quelle solcher synthetischen Beziehungen ist; das Transzendentale besteht darin, im subjektiven Denken solche Bestimmungen aufzuzeigen. Das Notwendige und Allgemeine erhält hier die Bedeutung, in dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu liegen. Von diesem menschlichen Erkenntnisvermögen aber unterscheidet Kant noch das Ansich, Ding-an-sich; so daß jene Allgemeinheit und Notwendigkeit doch zugleich nur eine subjektive Bedingung des Erkennens ist, daß die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit doch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommt. Denn sie hat als Subjektivität zur Erkenntnis der Anschauung und Erfahrung nötig, eines empirisch gegebenen Stoffes. Dies sind die Bestandstücke, wie es Kant nennt, derselben; ein Stück hat sie an ihr selbst, das andere aber ist das empirisch gegebene. Wenn die Vernunft für sich sein will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will, so wird sie transzendent, sie überfliegt die Erfahrung, weil sie des anderen Bestandstücks entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngespinste. Sie ist daher im Erkennen nicht konstitutiv, sondern nur regulativ; sie ist die Einheit und Regel für das sinnliche Mannigfaltige. Diese Einheit aber für sich ist das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widersprüche gerät. Im Praktischen nur ist die Vernunft konstitutiv. Die Kritik der Vernunft ist eben dies, nicht die Gegenstände zu erkennen, sondern die Er-

kenntnis und die Prinzipien derselben, ihre Grenze und Umfang, daß sie nicht überfliegend wird.[8] – Dies ist das Allgemeine, das wir nun in seinen einzelnen Teilen näher betrachten wollen.

Näher nimmt Kant den Weg, daß er 1. die theoretische Vernunft betrachtet, die Erkenntnis, die sich auf äußere Gegenstände bezieht. Er untersucht 2. den Willen als Selbstverwirklichung; 3. die Urteilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelheit; wie weit sie es da bringt, werden wir ebenfalls sehen. Die Kritik des Erkenntnisvermögens ist aber die Hauptsache.

1. *Theoretische Vernunft.* Kant geht nun psychologisch zu Werke, d. h. geschichtlich; er geht die Hauptweisen des theoretischen Bewußtseins durch. Das erste ist die Anschauung, das Sinnliche; das zweite der Verstand; das dritte die Vernunft. Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln.

a) *Sinnlichkeit.* Den Anfang dieses Apriorischen, Transzendentalen macht das Apriorische der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Erfahrung ist, daß wir eine Sinnlichkeit haben, durch Vorstellungen als äußere affiziert zu werden. In der Anschauung findet sich allerhand Inhalt. Er unterscheidet dabei zuerst die Empfindung als äußerlich: Rot, Farbe, Hartes, – und innere: das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses usf. Solcher Inhalt macht das *eine* Bestandstück aus, er gehört dem Gefühle an; diese sind alle Subjektives und nur subjektiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst; dies Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von *Raum* und *Zeit*, sie sind das Leere. Außer uns ist das Räumliche, für sich ist es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches usw. Die Zeit ist ebenso leer; derselbe Stoff oder anderer, vornehmlich innere Gefühle sind das Bestimmende.

---

8 M: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. [A] 254; *Kritik der Urteilskraft* (3. Aufl., Berlin 1799), Vorrede, S. [B] V

Raum und Zeit sind reine Anschauungen, d. h. abstrakte Anschauungen, – Empfinden und Anschauen, so daß wir die Empfindung außer uns verlegen, entweder in die Zeit als fließend oder in den Raum als abgetrennt nebeneinander. Der Inhalt ist neben- oder nacheinander; isolieren wir das Neben und Nach, so haben wir Raum und Zeit. Dieses reine Anschauen sind die Formen der Anschauung. Jetzt heißt freilich alles Anschauung, Denken, Bewußtsein; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, heißt Anschauung, sogenanntes unmittelbares Bewußtsein. Also Raum und Zeit ist das Allgemeine des Sinnlichen selbst, nach Kant die apriorischen Formen der Sinnlichkeit; sie gehören auch nicht der Empfindung an als solcher, insofern sie unmittelbar bestimmt ist. Ich habe diese oder jene Empfindung, es ist immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit, gehören der Sinnlichkeit a priori an. – Diese Beurteilung nennt er nun *transzendentale Ästhetik*. Jetzt heißt Ästhetik die Kenntnis des Schönen. Hier ist es die Lehre von der Anschauung nach dem, was das Allgemeine in der Anschauung ist, d. h. was im Subjekt als solchem liegt, ihm zukommt, d. h. Raum und Zeit. Die Härte ist meine Empfindung; Anschauung ist, daß ich etwas Hartes empfinde, das Harte hinauslege in den Raum. Es ist diese Teilung von Subjektivität und Objektivität. Im Raum ist der Inhalt außereinander und außer mir; es ist die Tätigkeit, das Tun der apriorischen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen. Dies ist der Raum, – oder die Zeit, sobald es ein Vorübergehendes ist.

»1. Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.« (Daß nun Raum und Zeit keine empirischen Begriffe sind, – in solchen barbarischen Formen spricht Kant beständig; Begriff ist nichts Empirisches.) ›Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, setze ich den Raum voraus. Daß etwas Äußerliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muß die Vorstellung des Raumes und der Zeit schon

vorhergegangen sein; oder sie kann nicht von der äußeren Erfahrung abgeborgt sein, sondern die äußere Erfahrung ist erst durch diese vorausgesetzte Vorstellung möglich.‹ D. h. Zeit und Raum sind das Allgemeine der sinnlichen Erfahrung; sie sind Anschauungen, aber a priori. Die Erfüllung ist ohnehin subjektiv, gehört dem Gefühle an. Das, was als das Objektive erscheinen kann, Raum und Zeit, ist nichts Empirisches, sondern das Bewußtsein hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit; sie erst machen es möglich, daß Partikuläres, die Erfüllung, in sie gesetzt wird. »2. Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt.« Raum und Zeit ist eine Vorstellung a priori, weil man sich die Dinge nicht vorstellen kann ohne Raum und Zeit; sie liegen notwendig den äußeren Erscheinungen zugrunde. Als a priori sind sie allgemein und notwendig; nämlich so finden wir es. Aber daß sie vorher müssen dasein, als Vorstellungen zugrunde liegen, folgt nicht. Zugrunde liegen sie wohl, aber ebenso als ein äußerliches Allgemeines. Es ist die Sache so vorgestellt: Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtsein und hat vorher Zeit und Raum in ihm als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne usw. hat als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen antut, so tut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit. – ›3. Raum und Zeit ist kein allgemeiner (abstrakter) Begriff von Verhältnissen der Dinge, sondern eine Anschauung. Denn man kann sich den Raum nur als einen einigen vorstellen; er hat nicht Bestandteile.‹ Der abstrakte Begriff (die allgemeine Vorstellung) aber, z. B. Baum, in seiner Wirklichkeit ist eine Menge einzelner getrennter Bäume. Räume aber sind nicht solche besondere oder auch nicht Teile; sondern es bleibt *eine* Kontinuität. Er ist daher eine unmittelbare, einfache Einheit oder Kontinuität. Sie sind Abstrakta. Die An-

schauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum, die Zeit sind aber immer nur Eines, darum sind sie a priori. Ebenso gibt es aber auch nur *ein* Blau. Raum und Zeit sind keine Gedankenbestimmungen, – besonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit sind nichts Einzelnes, sondern Allgemeines, Abstraktes, – dies die Natur des Raums und der Zeit, – aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat. ›4. Der Raum ist eine unendliche Menge, nicht Begriff, der wohl unter sich, aber nicht in sich eine unendliche Menge von Vorstellungen enthält. Er ist daher eine Anschauung.‹[9]

Die *transzendentale Erörterung* sagt noch dies aus, daß diese Vorstellung von Raum und Zeit synthetische Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden sind. Solche synthetische Sätze sind z. B., daß der Raum drei Abmessungen habe, oder die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei; ebenso $5+7=12$.[10] (Dieses letzte ist sehr analytisch, ebenso das andere.) Dies ist erstens nicht aus der Erfahrung, besser: nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dies ist richtig, sie ist allgemein und notwendig. Zweitens ist es aus der Anschauung, wir haben es eben in der Anschauung, nicht durch den Verstand oder Begriff. Dies faßt Kant aber nicht zusammen. Es ist eben in der Anschauung unmittelbar gewiß. – Wir haben mancherlei Empfindungen, die »den eigentlichen Stoff ausmachen«, mit denen wir äußerlich und innerlich »unser Gemüt besetzen«, und das Gemüt hat eine »formale Bedingung der Art« in ihm selbst, »wie wir sie im Gemüte setzen«; dies ist Raum und Zeit.[11] Wie nun das Gemüt dazu kommt, gerade diese Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es der Kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was sind Raum und Zeit an sich, heißt nicht: was

9 M: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 34–36 [B 39 f.]
10 M: ebd., S. 30–31, 13 [B 40, 15]
11 M: ebd., S. 49 [B 66]

ist ihr Begriff? sondern: sind sie Dinge äußerlich oder etwas im Gemüt?

b) Das zweite Vermögen, wie das erste Sinnlichkeit überhaupt ist, ist der *Verstand*; dieser ist nun etwas ganz anderes als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empirischen Psychologie; die Darstellung einer Notwendigkeit eines solchen Fortgangs fehlt. Die Sinnlichkeit ist Rezeptivität. Den Verstand nennt Kant die Spontaneität des Denkens; dieser Ausdruck kommt aus der Leibnizischen Philosophie her. Der Verstand ist tätiges Denken, Ich selbst; er ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken. Er hat aber nur Gedanken ohne Inhalt: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.« Der Verstand bekommt von der Sinnlichkeit also den Stoff, sowohl den empirischen als den apriorischen, Zeit und Raum; und er denkt diesen Stoff, aber seine Gedanken sind etwas ganz anderes als dieser Stoff. Oder er ist ein Vermögen von einer besonderen Art; und nur wenn beides geschehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verstand seine Gedanken damit verbunden hat, so kommt die Erkenntnis heraus.[12]

Die Logik nun als *transzendentale Logik* stellt ebenso die Begriffe auf, welche der Verstand a priori an ihm selbst hat und wodurch er die Gegenstände völlig a priori denkt.[13] Der Verstand hat Gedanken, aber als Verstand hat er eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin *Ich*, die *Apperzeption* des Selbstbewußtseins. Ich soll »begleiten«; das ist eine barbarische Exposition. Selbstbewußtsein bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das Apperzipieren; dies ist das Bestimmen überhaupt. Perzipieren heißt mehr Empfinden, Vorstellen; Apperzipieren ist mehr die Tätigkeit, wodurch

12 M: ebd., S. 54-55 [B 74 f.]
13 M: ebd., S. 59 [B 81]

etwas in mein Bewußtsein gesetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Bestimmungslose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, apperzipiere, so muß er in dies Einfache hinein. Damit er hineinkann in dies Eine, Einfache, muß er selbst vereinfacht werden, infiziert werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtsein wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dies Eine, so wird er in die Einheit versetzt, so wird er Einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthesieren des Mannigfaltigen. Dies ist ein großes Bewußtsein, eine wichtige Erkenntnis. Daß ich das Eine bin und als denkend tätig, Einheit setzend, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinandergesetzt. Das, was das Denken produziert, ist Einheit; so produziert es sich selbst, denn es ist das Eine. (Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; insofern ein Mannigfaltiges vorausgesetzt wird und dies nach einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, heißt es bezogen.) Das ist die *transzendentale Apperzeption;* das reine Apperzipieren des Selbstbewußtseins ist die synthesierende Funktion. Das Fassende ist Ich; was ich berühre, muß sich einzwängen lassen in diese Formen der Einheit.[14]

Es gibt nun verschiedene Weisen dieser Einfachheit. Die Beziehungen bestimmen sich näher; und die bestimmten Arten dieses Synthesierens sind die *Kategorien,* allgemeinen Denkbestimmungen. Es sind nach Kant zwölf Grundkategorien, die in vier Klassen zerfallen; und es ist merkwürdig und ein Verdienst, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. Die Triplizität, diese alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der christlichen Religion, kommt hier, wiewohl ganz äußerlich, wieder hervor. 1. Die erste Art sind die Kategorien der *Quantität: Einheit, Vielheit* und *Allheit.* Vielheit ist Negation des Einen, die Differenz ist die Vielheit; und das Dritte, das Ineinssetzen der zwei ersten, die

14 M: ebd., S. 97–103 [B 132–139]

Vielheit als geschlossen, ist die Allheit. Die Allheit ist die Vielheit als Eins gesetzt: Vieles ist unbestimmt; als Eins zusammengefaßt ist es Allheit; Allheit ist umschlossene Vielheit. 2. Die zweite Art sind die Kategorien der *Qualität*: *Realität, Negation, Limitation.* Die Grenze ist ebenso Reales, Positives, aber ebenso Negation usw. 3. Die dritte Art sind die Kategorien der *Relation,* des Verhältnisses: Substantialitätsverhältnis, *Substanz* und *Akzidenzen*; Kausalitätsverhältnis, Verhältnis von *Ursache* und *Wirkung*; und drittens *Wechselwirkung.* 4. Die vierte Art sind die Kategorien der *Modalität,* der Beziehung des Gegenständlichen auf unser Denken: *Möglichkeit, Dasein,* Wirklichkeit, und *Notwendigkeit.* Möglichkeit sollte das Zweite sein; nach dem abstrakten Denken ist aber das leere Vorstellen das Erste. Es ist großer Instinkt des Begriffs, daß er sagt: die erste Kategorie ist positiv; die zweite ist das Negative der ersten; das Dritte ist das Synthetische aus beiden. Die Form der Triplizität, die hier nur Schema ist, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Kant leitet diese Kategorien nicht ab, findet sie unvollständig, sagt aber, die anderen sind von ihnen abgeleitet.[15]

Kant kommt nun auf folgende Weise zu diesen Arten der Einheit, er nimmt sie aus der gewöhnlichen Logik. In der allgemeinen Logik, sagt er, werden besondere Arten des *Urteils* aufgeführt, das Urteil wird vorgestellt als Art der Beziehung; daran zeigen sich die verschiedenen Arten der Einfachheit, des Denkens. Nämlich *allgemeine, besondere* und *einzelne* Urteile; *bejahende, verneinende, unendliche* Urteile; *kategorische, hypothetische, disjunktive; assertorische, problematische* und *apodiktische.* Man bemerkt, daß es solche Arten des Urteils, Funktionen des Denkens, und zugleich besondere Weisen des Beziehens gibt, überhaupt, daß das einfache Denken Unterschiede an ihm hat, – daß Ich bestimmt, Unterschiede macht. Aus dieser Bemerkung

15 M: ebd., S. 75–76 [B 106 f.]

nimmt nun Kant die Kategorien her. Aus diesen Urteilen nimmt Kant die Kategorien heraus; insofern diese besonderen Weisen des Beziehens herausgehoben werden, sind es Kategorien. Kant nimmt sie empirisch auf, und die Notwendigkeit derselben erkennt er nicht. Er denkt nicht daran, die Einheit zu setzen und aus der Einheit die Unterschiede zu entwickeln. Daran wird gar nicht gedacht, diese Arten zu deduzieren, sowenig als Raum und Zeit; sondern sie sind aus der Erfahrung aufgenommen, wie sie in der Logik zurechtgemacht sind. Dieses sind Formen des Verstandes, oder Weisen der Beziehung des Mannigfaltigen.[16]

Die transzendentale Natur dieser Kategorien ist nun diese, daß Ich die Einheit ist, welche die Vorstellungen, den empirischen Stoff, verbindet. Diese Einheit des Selbstbewußtseins ist die transzendentale Einheit, in welcher die Apperzeption; und die besondere Art, wie dieser Stoff verbunden wird in dem Selbstbewußtsein, ist die einzelne Kategorie, z. B. als Ursache und Wirkung oder als Einheit überhaupt usf. Weiter sagt Kant, diese treffe man nicht in der Wahrnehmung an, was Locke behauptete, Hume leugnete.[17] Der denkende Verstand ist so also die Quelle der Kategorien, der ganz allgemeinen Denkbestimmungen. Für sich sind diese leer, unerfüllt und gehören dem Denken an; damit sie erfüllt werden, dazu bedürfen sie eines Stoffes. Sie haben nur einen Inhalt durch den gegebenen mannigfaltigen Stoff der Anschauungen; sie sind die Beziehung, das In-Einheit-Setzen der mannigfaltigen Stoffe, und haben nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit diesen Stoffen. Diese Erfüllung kommt uns aus der Sinnlichkeit, der Wahrnehmung, Anschauung, dem Gefühle usf. Dieser Inhalt, als das Mannigfaltige, wird vom Verstand auf seine Weise verbunden, durch die transzendentale Apperzeption des Ich synthesiert; und das ist Erkenntnis, *Erfahrung*. Solche Verbindung von Stoffen der

16 M: ebd., S. 70, 77 [B 95 f., 107]
17 M: ebd., S. 105–106, 93 [B 139 f., 127]

Wahrnehmung, Anschauung, und Kategorien ist nun Sache der Erfahrung. Wahrnehmung ist noch nicht Erfahrung. Diese ist Wahrgenommenes, Empfundenes unter Kategorien gebracht; diese sind leer, abstrakt, relativ leer. Die Erfahrung überhaupt oder die Erkenntnis ist also eine Synthesis des Mannigfaltigen; das apperzipierende Ich ist die synthesierende Funkion.[18] Es kommt darauf an, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher ist. In der Erfahrung wird wahrgenommen; es ist darin Stoff, der dem Gefühl, der Anschauung angehört. Dieser wird aber nicht aufgenommen nach seiner Einzelheit, Unmittelbarkeit; sondern er wird in Verbindung gesetzt durch die Kategorien, durch Ursache und Wirkung, durch die Naturgesetze, allgemeine Bestimmungen, Gattungen, – es sind nicht unmittelbare Wahrnehmungen. Man nimmt nicht die Gesetze des Himmels unmittelbar wahr, sondern nur die Veränderung des Orts der Gestirne; aber das so Wahrgenommene, festgehalten, gebracht unter das Allgemeine, ist Erfahrung. In der Erfahrung ist so die allgemeine Gedankenbestimmung; was Erfahrung ist, soll allgemein, zu allen Zeiten gelten.

Der Übergang aber der Kategorie zum Empirischen wird auf folgende Weise gemacht. »Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig.« Es ist also »die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können«. Davon handelt die *transzendentale Urteilskraft*. Im Gemüte, Selbstbewußtsein sind also reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; die Beziehung beider aufeinander ist der *Schematismus* des reinen Verstands, die transzendentale *Einbildungskraft*, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe gemäß, bestimmt, so den Übergang zur Erfahrung macht.[19] – Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten

18 M: ebd., S. 108–110 [B 143 ff.]
19 M: ebd., S. 129–132 [B 176 ff.]

Seiten der Kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, daß er hier beide Erkenntnisstücke in Eins gesetzt hat, – das Ansich derselben. Denken, Verstand bleibt ein Besonderes, Sinnlichkeit ein Besonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. – So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit, d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt. – Die Vorstellung in mir ist bestimmt als Akzidentelles, ebenso kann sie auch als Wirkung, dann Ding-an-sich, Ursache, Vielheit, die Einheit voraussetzt, bestimmt sein; so haben wir die ganze Verstandesmetaphysik.

Bei dieser Gelegenheit bringt Kant auch die Widerlegung des empirischen oder materialen *Idealismus* bei, nämlich: »Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht« eine Anschauung »in mir sein.« Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin »mein Dasein in der Zeit«, darin sie wechseln, »bestimmt werden könne«. Oder ich bin mir meines Daseins als eines empirischen Bewußtseins bewußt, das nur in Beziehung auf etwas, das außer mir ist, bestimmbar ist; d. h. ich bin mir eines Äußeren bewußt.[20] – Man kann dies umgekehrt sagen: Ich bin mir der äußeren Dinge als in der Zeit bestimmter und wechselnder bewußt; diese setzen

20 M: ebd., S. 200–201 [B 275 f.]

also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern außer ihnen ist. Und dies bin Ich, der transzendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, ihres Ansichseins, die Einheit des Selbstbewußtseins. So faßt es auch ein andermal Kant selbst[21]; diese Momente verwirren sich, denn das Beharrliche eben ist selbst eine Kategorie. – Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbstbewußtsein als einzelnem nichts ist, oder die Widerlegung desselben, daß außer meinem Selbstbewußtsein als einzelnem Dinge sind, ist eins so schlecht als das andere. Jener ist der Berkeleysche, worin allein vom Selbstbewußtsein als einzelnem die Rede ist, oder eben die Welt des Selbstbewußtseins als eine Menge beschränkter, sinnlicher, einzelner Vorstellungen, die ebenso ohne Wahrheit sind, als wenn sie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorstellungen sind, sondern in der Beschränkung und Zufälligkeit derselben, es seien Vorstellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieses Idealismus heißt nichts anderes, als eben darauf aufmerksam machen, daß dies empirische Bewußtsein nicht an sich ist, – so wie aber diese empirischen Dinge auch nicht an sich sind. Aber das Kantische Ich kommt eigentlich nicht zur Vernunft, sondern bleibt wieder das einzelne Selbstbewußtsein als solches, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist.

Ich ist nun also in sich beschlossen, daß es die transzendentale Einheit der Wahrnehmung ist, Einheit eines Gedoppelten, der reinen Anschauungen und der reinen Begriffe, und Einheit von beiden. Nach Kant sind nun in der Erfahrung zwei Bestandstücke: einerseits das Empirische, die Wahrnehmung; andererseits das zweite Moment, die Kategorie, Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidenz, Gattung, Allgemeines. Es ist dies eine ganz richtige Analyse; in der Erfahrung finden wir diese beiden Bestimmungen. Kant knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur *Erscheinungen*

21 M: ebd., S. 101 [B 134 f.]

faßt und daß wir durch die Erkenntnis, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie an sich sind. Denn ihre zwei Bestandstücke sind: 1. Empfindung, welche ohnehin subjektiv ist; 2. Kategorien, welche nur Bestimmungen unseres Verstandes sind. Aber der reale Inhalt, Stoff sind die Empfindungen, das andere Bestandstück der Erkenntnis; weder das eine noch das andere ist etwas an sich, und beide zusammen, das Erkennen, auch nicht, sondern es erkennt nur Erscheinungen, – ein sonderbarer Widerspruch. Erkennen ist in der Tat ihre Einheit; aber bei der Erkenntnis hat Kant immer das erkennende Subjekt als einzelnes im Sinne. Das Erkennen selbst ist die Wahrheit beider Momente; das Erkannte ist nur die Erscheinung, Erkennen fällt wieder in das Subjekt. Dies Erkennen des Subjekts enthält also nur Erscheinungen, nicht das Ansich. Denn es enthält die Dinge nur in der Form der Gesetze des Anschauens und der Sinnlichkeit.

In der Tat ist in dem, was wir gesehen, nur das empirische, endliche Selbstbewußtsein beschrieben, das eines Stoffes von außen nötig hat oder das ein einzelnes, beschränktes ist. Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse an und für sich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr sind. Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das *Ding an sich*. Dieses Subjektive ist jedoch konkret in sich, Denken, Verstand, der bestimmt ist (Kategorien). Schon die Kategorien sind konkret, noch mehr aber die Erfahrung, die Synthesis des Empfundenen mit der Kategorie. Das Allgemeine und Notwendige heißt bei Kant das Objektive; durch Allgemeinheit und Notwendigkeit ist die Erfahrung objektiv. Das Wahrgenommene ist nicht objektiv; die Wahrnehmung in der Erfahrung nennt Kant das Subjektive, Zufällige. Die Kategorie dagegen, wodurch der Stoff in Beziehung gesetzt wird, die Einheit, die das Denken hineinbringt, ist das Objektive in derselben, das Gesetz, das Allgemeine. Auf der andern Seite ist dieser Stoff des Gebiets der Anschauung subjektiv überhaupt; d. h. er ist nur so, wie

er in meiner Empfindung ist: ich weiß nur von der Empfindung, nicht von der Sache. Dies ist ohnehin subjektiv. Aber das Objektive, was den Gegensatz machen soll, ist selbst ebenso subjektiv, gehört zwar nicht meinem Gefühl an, aber bleibt im Kreise des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbstbewußtseins, dem Gebiet des denkenden Verstandes, eingeschlossen. Ich habe einerseits Gefühlsinhalt, andererseits bin ich tätig dagegen, lasse ihn nicht in seiner zufälligen Bestimmung, mache ihn allgemein. Aber dies ist auch subjektiv, und so erkennen wir die Sache nicht an ihr selbst. Einerseits sind Gefühlsbestimmungen, die mit unseren Organen zusammenhängen, andererseits Denkbestimmungen, die in meinem Ich liegen; so sind es nur Erscheinungen, die wir erkennen und bestimmen. Insofern nannte sich die Kantische Philosophie Idealismus: wir haben es nur mit unseren Bestimmungen zu tun, kommen nicht zum Ansich; zum wahrhaft Objektiven kommen wir nicht.

c) Das dritte bei Kant ist nun die *Vernunft*. Das zweite war der Verstand, das denkende Bestimmen. Kant geht von dem Verstand nun ebenso psychologisch zur Vernunft fort; sie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelensack herumgesucht, was darin für Vermögen sich befinden; es findet sich zufälligerweise noch Vernunft, – es wäre ebensogut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Physikern zufällig ist, – es ist gleichgültig, ob er sei oder auch nicht. »Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.«[22] Die Vernunft ist das Vermögen, aus *Prinzipien* zu erkennen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe: der Verstand nicht; sein Besonderes ist durch Anschauung, – aber die Kategorien sind selbst etwas Besonderes. Das Vernunftprinzip überhaupt ist nun das Allgemeine, das

22 M: ebd., S. 257 [B 355]

Denken, insofern es das *Unbedingte* und Unendliche zu seinem Gegenstand macht. Ihr Produkt ist die *Idee* überhaupt; und unter Idee versteht Kant das Unbedingte, Unendliche.[23] Das ist das abstrakt Allgemeine, Unbestimmte. Und seitdem ist es philosophischer Sprachgebrauch geworden, Verstand und Vernunft zu unterscheiden; bei älteren Philosophen ist dieser Unterschied dagegen nicht vorhanden. Verstand ist das Denken in endlichen Verhältnissen, – Vernunft, nach Kant, das Denken, was das Unbedingte, Unendliche zum Gegenstand hat; und dies Unbedingte nennt er Idee, ein Ausdruck von Platon.[24]

Dies Unbedingte muß nun konkret gefaßt werden. Die Hauptschwierigkeit liegt nun in folgendem. Die Vernunft hat das Unbedingte, Unendliche zu erkennen. Was heißt dies? Es heißt, das Unbedingte bestimmen, die Bestimmungen desselben ableiten; dies heißt Erkennen oder soll so genannt werden. Es ist viel über Wissen, Erkennen usf. geschrieben und gesprochen worden; aber es ist nicht definiert. Aber in der Philosophie ist es darum zu tun, daß das, was als *be*kannt vorausgesetzt wird, *er*kannt wird; es handelt sich also hier darum, daß das Unbedingte erkannt werde: Die Vernunft hat nun den Trieb, das Unendliche zu erkennen; aber dies vermag die Vernunft nicht. Und der Grund, den Kant angibt, ist *einerseits* dieser, daß das Unendliche nicht in der Erfahrung gegeben ist, daß diesem keine psychologisch sinnliche Anschauung, Wahrnehmung entspricht, daß es nicht in der äußerlichen oder inneren Erfahrung gegeben ist; – der Idee kann kein kongruierender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden.[25] Es kommt darauf an, wie man die Welt ansieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt heißt Kant nie was anderes, als daß hier ein Leuchter steht, hier eine Tabaksdose. Das ist nun allerdings richtig; das Unendliche ist nicht in der Welt, in der sinnlichen Wahr-

23 M: ebd., S. 267 [B 369 f.]
24 M: ebd., S. 268 [B 370]
25 M: ebd., S. 278 [B 384]

nehmung gegeben. Und vorausgesetzt, was wir wissen, sei Erfahrung, ein Synthesieren von Gedanken und Gefühlsstoffen, so kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine sinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist.

Die *zweite Seite* ist, wenn das Unendliche erkannt werden soll, so soll es bestimmt werden; dazu hat die Vernunft aber nichts als die Formen des Denkens, die wir Kategorien nennen, und diese geben das, was Kant objektive Bestimmungen nennt, aber so, daß sie an sich doch wieder nur ein Subjektives sind. Wenn wir aber diese Kategorien, die nur auf sinnliche Anschauungen angewendet werden können, zum Bestimmen des Unendlichen gebrauchen, so verwickeln wir uns in falsche Schlüsse (Paralogismen) und Widersprüche (Antinomien); und es ist dies eine wichtige Seite der Kantischen Philosophie, die Bestimmung, daß das Unendliche, soweit es durch Kategorien bestimmt wird, sich in Widersprüchen verliert. Diese Widersprüche, sagt er, sind notwendig; und die Vernunft wird darin transzendent. Die Vernunft hat auch die Forderung in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntnis auf das Unendliche zurückzuführen. Das wäre das höchst Konkrete, Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen der Verstandeserkenntnis oder gar der Wahrnehmung. Es ist großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant ist es aber Abstraktion. Das Konkrete der Vernunft wäre erst die Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten.

Dieses Unbedingten gibt es nun verschiedene Arten, eigentümliche, durch die Vernunft erzeugte Gegenstände, *transzendentale Ideen*; sie sind also selbst ein Besonderes. Die Art, wie er zu diesen Arten kommt, ist nun wieder aus der Erfahrung, der formalen Logik, nach welcher es verschiedene Arten des *Vernunftschlusses* gibt. Kant leitet aus Formen der Syllogismen die Ideen ab; es gibt mehrere Formen

der Schlüsse: α) *kategorische*, β) *hypothetische* und γ) *disjunktive*. Das Unbedingte ist daher von dreierlei Art: 1. Das »Unbedingte der kategorischen Synthesis in einem Subjekt«. Synthesis ist das Konkrete, es ist zweideutig; es ist Verknüpfung, aber Selbständiger, so äußerliche. Diese Verbindung machen wir, indem wir uns das denkende Subjekt vorstellen. 2. Das Unbedingte der »hypothetischen Synthesis der Glieder in einer Reihe; 3. der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System.«[26] Die erste Verbindung, als Gegenstand der Vernunft, transzendentale Idee ausgesprochen, machen wir, indem wir uns »das denkende *Subjekt*« vorstellen; das zweite »ist der Inbegriff aller Erscheinungen, die *Welt*«; und das dritte »das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen«, – das ist *Gott*.[27] Es ist nun die Frage, ob diesen Gegenständen Realität verschafft werden, ob die Vernunft sie bis zur Wirklichkeit bringen kann. Oder bleiben sie ins subjektive Denken eingeschlossen? Das ist die letzte Spitze. Die Vernunft ist nun nicht fähig, ihren Ideen Realität zu geben, sonst wird sie transzendent, überfliegend; sondern sie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor.

α) ›*Paralogismus* ist ein falscher Vernunftschluß der Form nach.‹ Indem die Vernunft die Art des Unbedingten, die kategorische Synthesis in einem Subjekte, das denkende Subjekt als real denkt, so heißt es Substanz. Ist Ich, das Denkende, eine Substanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es sich, ob es beharrlich, immateriell, inkorruptibel, persönlich, unsterblich ist und ein solches, das eine reale Gemeinschaft mit den Körpern hat. – Die Falschheit des Schlusses besteht darin, daß die notwendige Vernunftidee von der Einheit des transzendentalen Subjekts als ein Ding ausgesagt wird. Ich finde mich in meinem Denken beharrlich,

26 M: ebd., S. 261–262, 274–275 [B 361, 379]
27 M: ebd., S. 284 [B 391]

das Beharrliche ist Substanz. Ich finde mich aber nur beharrlich im wahrnehmenden Bewußtsein, nicht außer dem Bewußtsein. Ich ist das leere transzendentale Subjekt unserer Gedanken, es wird aber nur durch seine Gedanken erkannt; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Der Gedanke ist das Ansich.) Wir können kein Sein von ihm aussagen, weil das Denken, Selbstbewußtsein, eine bloße Form ist und wir von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durchs Selbstbewußtsein eine Vorstellung haben, – d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können usw. In der Tat, wenn es ein gemeines Ding sein sollte, so mußte es auch erfahren werden können. Wir wissen wohl, Ich ist Subjekt; gehen wir aber über das Selbstbewußtsein und sagen, daß es Substanz sei, so gehen wir weiter, als wir berechtigt sind. Ich kann dem Subjekte keine Realität geben.

Hier, sehen wir, gerät Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch. α) Kant hat ganz recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein sinnliches Ding ist, ein totes Beharrendes, ein Seelending, das ein sinnliches Dasein hat. β) Das Gegenteil, das er behauptet, ist aber nicht, daß Ich, als dieses Allgemeine oder das Sich-Denken, das Wesen und die wahrhafte Realität, das Moment der Wirklichkeit, die er verlangt als gegenständliche Weise, an ihm selbst hat; sondern er bleibt innerhalb dieser Vorstellung der Realität und des Seins stehen, daß die Realität darin bestehe, ein sinnliches Dasein zu sein; aus dieser Vorstellung kommt Kant nicht heraus. Weil Ich kein sinnliches Dasein hat, uns in keiner äußeren Erfahrung gegeben ist, so ist es nicht reell. Denn Selbstbewußtsein, Ich als solches, ist nicht die Realität; es ist nur *unser* Denken, oder Kant faßt das Selbstbewußtsein schlechthin selbst nur als sinnliches auf. – Sein, Ding, Substanz hat bei Kant die Gestalt, als ob dies zu hoch wäre fürs Subjekt,

zuviel vom Subjekt gesagt würde. Vielmehr ist solche Bestimmung aber arm, das Lebendige ist kein Ding, ebensowenig Seele, Geist; Ding, Substanz ist vielmehr zu schlecht für das Ich, – es ist Kategorie des Verstandes. Sein ist ebenso das Wenigste, was man vom Geist sagen kann, seine abstrakte, unmittelbare Identität mit sich; Sein kommt dem Geist zu, man muß es aber kaum der Mühe wert halten, es auf ihn anzuwenden.

β) Das zweite ist dann die *Antinomie*, der Widerspruch der Vernunftidee des Unbedingten, auf die Welt angewendet, sie als einen vollständigen Inbegriff der Bedingungen darzustellen oder sie selbst als unbedingt, als unendlich. Es sind Erscheinungen gegeben, die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, eine schlechthin vollständige Synthesis. Wenn nun diese Vollendung als seiend ausgesagt wird, so stellt sich nur eine Antinomie dar und die Vernunft nur als dialektisch. Es findet sich in diesem Gegenstande nach allen Seiten hin vollkommener Widerspruch. Die Erscheinungen sind endlicher Inhalt; die Vernunftbestimmung soll das Unbedingte, Unbeschränkte sein. Die Welt ist Zusammenhang von Beschränktem; wird dieser Inhalt von der Vernunft gedacht, unters Unendliche subsumiert, so haben wir zwei Bestimmungen, Endliches und Unendliches, die sich widersprechen. Die Vernunft fordert schlechthin vollständige Synthesis, in den Erscheinungen haben wir Reihe von Ursachen und Wirkungen; die Vernunft fordert aber Vollendung der Reihe, Anfang. Kant zeigt vier Widersprüche auf[28]; das ist wenig, allenthalben sind Antinomien. In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Widersprüche nannte Kant Antinomien. Das ist wichtig, aber gegen die Intention Kants.

---

28 M: ebd., S. 320 [B 443]

αα) Diese Antinomien enthalten z. B. dieses, daß man ebenso die eine Bestimmung, die *Begrenztheit*, geltend machen muß als die *Unbegrenztheit*. Die Vollendung der Synthesis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum ist ein erster Anfang der Zeit und des Raums. – 1. Die Welt hat einen Anfang und Ende in der Zeit, und sie ist in einem umschlossenen Raum. 2. Sie hat keinen Anfang und Ende in der Zeit und auch keine Grenzen im Raum. Eines kann sogut als das andere bewiesen werden; es sind keine »Advokatenbeweise«; er beweist apagogisch.[29] Es soll erkannt werden, ob die Welt einen Anfang und ein Ende hat oder nicht, ob sie begrenzt ist in Raum und Zeit. Die Welt aber ist dies Universum, das Ganze; so ist sie ein Allgemeines, eine Idee, und diese könnte als begrenzt oder unbegrenzt bestimmt werden. Wendet man nun diese Kategorien darauf an, so verfällt man in Widersprüche.

ββ) Oder zweite Antinomie: die *einfachen* Teile, woraus die Substanz *zusammengesetzt* wäre, sind notwendig zu setzen, oder die Einfachheit kann bewiesen werden; aber ebenso die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang. – 1. »Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen«, Atomen. 2. Oder »es existiert nichts Einfaches«.[30] Das Atom ist auch die Grenze, materielles Fürsichseiendes; ebenso ist die umschließende Oberfläche das Punktuelle. Das Andere ist die Teilbarkeit ins Unendliche.

γγ) Dritte Antinomie: Gegensatz von *Freiheit* und *Notwendigkeit*. Das Erste ist das sich aus sich Bestimmende, das ist die Seite der Unendlichkeit; die Kausalität nach Gesetzen der Freiheit ist die einzige. Das Andere ist: es ist nur Determinismus vorhanden; jedes ist durch einen Grund determiniert.[31]

δδ) Vierte Antinomie: In einer anderen Rücksicht vollendet sich die Totalität in der Freiheit, als einem ersten Anfange

29 M: ebd., S. 328–329, 332 [B 452 ff.]
30 M: ebd., S. 336–337 [B 462 f.]
31 M: ebd., S. 346–347 [B 471 f.]

des Tuns, oder in einem absolut *notwendigen Wesen*, als der Ursache der Welt, – der Fortgang ist zerbrochen; aber jener Freiheit steht ebenso die Notwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Ursachen und Wirkungen gegenüber und dem notwendigen Wesen dieses, daß alles *zufällig* ist. »Zu der Welt gehört ein schlechthin notwendiges Wesen«, absolute Substanz, die absolute Notwendigkeit der bedingten Welt. Das Gegenteil ist: »Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt.«[32]

Einer von diesen Gegensätzen ist so notwendig als der andere; und es ist überflüssig, dies hier näher auszuführen. Die Notwendigkeit dieser Widersprüche ist die interessante Seite, die Kant zum Bewußtsein gebracht hat. Man stellt sich nach der gemeinen Metaphysik vor, eins müsse gelten und das andere widerlegt werden; die Notwendigkeit aber, daß solche Widersprüche stattfinden, ist gerade das Interessante.

Kant löst auch diese Antinomien auf, und zwar auf diese eigentümliche Weise im Sinne des transzendentalen Idealismus, der nämlich nicht die Existenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet, sondern der es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeschaut werden (wozu man keiner Erlaubnis bedarf), aber für den Raum und Zeit an sich selbst keine Dinge sind und daher außer unserem Gemüt nicht existieren, also weder das Bedingte noch das Unbedingte von Dingen an sich ausgesagt werden kann[33]; d. h. alle diese Bestimmungen vom Anfang in der Zeit usw. kommen nicht den Dingen, dem Ansich selbst zu, das außerhalb unseres subjektiven Denkens für sich existierte. Kämen solche Bestimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, so wäre objektiver Widerspruch vorhanden; dieser Widerspruch ist aber nicht an und für sich vorhanden, sondern kommt nur uns zu: er hat seine Quelle allein in unserem Denken. Oder

32 M: ebd., S. 354–355 [B 480 f.]
33 M: ebd., S. 385–386 [B 520]

dieser transzendentale Idealismus läßt den Widerspruch bestehen, nur daß das Ansich nicht so widersprechend sei, sondern dieser Widerspruch allein in unser Gemüt falle. So bleibt denn dieselbe Antinomie in unserem Gemüte; wie sonst Gott das war, das alle Widersprüche in sich aufzunehmen hatte, so jetzt das Selbstbewußtsein. Daß aber nicht die Dinge sich widersprechen, sondern es, das ficht die Kantische Philosophie weiter nicht an; es tut nichts. Die Erfahrung lehrt, daß es sich nicht auflöst; wir wissen, daß Ich ist. Man kann also um seine Widersprüche unbekümmert sein, denn sie löst es nicht auf, es kann sie ertragen. – So ist aber der Widerspruch nicht aufgelöst; er besteht vor wie nach. Das ist zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre schade, wenn sie sich widersprächen. Daß aber der Geist (das Höchste) der Widerspruch ist, das soll kein Schade sein. Der transzendentale Idealismus löst also den Widerspruch gar nicht auf. Die Erscheinungswelt hat ein Ansich, dem kommt er nicht zu. Dieses ist ein Anderes als der Geist. Das Widersprechende zerstört sich; so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst. Die wahrhafte Auflösung geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebensowenig aber das Unbedingte der Vernunft, sondern nur die Einheit beider als konkrete.

γ) Kant kommt dann auch auf die Idee *Gottes*. Die dritte Idee ist das Wesen der Wesen; die übrigen Ideen setzten sie voraus. Das ist das *Ideal* der Vernunft, der Inbegriff aller Möglichkeit. Er sagt, Gott ist das allerrealste Wesen, die Wolffische Definition; da handelt es sich denn darum, zu beweisen, daß Gott nicht bloß Gedanken ist, sondern daß er *ist*, Wirklichkeit, Sein hat. Dies nennt er nun das Ideal, zum Unterschied von der Idee; es ist die Idee als seiend. So nennen wir in der Kunst Ideal die Idee, die realisiert ist auf sinnliche Weise.[34]

Hier betrachtet Kant den Beweis vom Dasein Gottes, fragt,

---

34 M: ebd., S. 441–452 [B 594–611]

ob diesem Ideal Realität verschafft werden könne. Der *ontologische Beweis* geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Sein; es wird Übergang zum Sein gemacht[35]: so bei Anselm, Descartes, Spinoza; alle nehmen Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden; »Sein ist kein reales Prädikat« wie ein anderes, »ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte ... Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche«, sind derselbe Inhalt, d. h. der Begriff; sie sind auch hundert. Das eine ist der Begriff (Vorstellung), das andere der Gegenstand. Sein ist nicht eine neue Bestimmung des Begriffs, die hinzukommt; sonst enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Talern etwas anderes als wirkliche hundert Taler. Allein der Gegenstand ist, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Taler synthetisch hinzu. – Aus dem Begriff kann also nicht auf das Sein geschlossen werden, weil das Sein nicht im Begriffe liegt, sondern zum Begriffe hinzukommt. ›Wir müssen aus dem Begriff herausgehen, um zur Existenz zu gelangen. Für Objekte des reinen Denkens ist kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es a priori erkannt werden müßte; unser Bewußtsein aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung.‹[36] D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht. Existenz bleibt ihm ein schlechthin Anderes als ein Begriff. Der Inhalt ist derselbige im Existierenden und im Begriffe. Da das Sein nicht im Begriff liegt, so ist der Versuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des

35 M: ebd., S. 458–462 [B 620–630]
36 M: ebd., S. 462–466 [B 626 ff.]

Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten. Daß hundert mögliche Taler eingebildet etwas anderes sind als hundert wirkliche, dies ist ein so populärer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat als dies, daß aus dem Begriff nicht zum Sein übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Taler einbilde, so habe ich sie noch nicht. Ebenso populär kann man sagen: das Einbilden muß man bleiben lassen.

α) Es ist eine bloße Vorstellung, d. h. das bloß Eingebildete ist unwahr; die hundert eingebildeten Taler sind und bleiben eingebildete. Also bei ihnen bleiben, ist ungesunder Menschenverstand, er taugt nichts; und dies ist ein eitler Mensch, der sich mit solchen Einbildungen und Wünschen herumtreibt. Hat man soviel Mut, hundert Taler zu haben, so hat man sie nur als wirkliche. Will man hundert Taler besitzen, so muß man Hand ans Werk legen, um sie in Besitz zu bekommen; d. h. man muß über die Einbildung hinausgehen, nicht bei ihr stehenbleiben. Dieses Subjektive ist nicht das Letzte, Absolute; das Wahre ist das, was nicht bloß ein Subjektives ist. Besitze ich hundert Taler, so habe ich sie im Besitz und stelle sie mir auch zugleich vor. Nach der Kantischen Vorstellung wird bei dem Unterschiede stehengeblieben, der Dualismus ist das Letzte; jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes. Dies ist das Schlechte, was hier das Absolute und Letzte sein soll. Dagegen ist der gesunde Menschenverstand gerichtet; jedes gemeine Bewußtsein ist darüber hinaus, jede Handlung will eine Vorstellung (Subjektives) aufheben und zu einem Objektiven machen. So töricht ist kein Mensch als jene Philosophie; wenn ihn hungert, so stellt er sich nicht Speisen vor, sondern macht, daß er satt wird. Alle Tätigkeit ist Vorstellung, die noch nicht *ist*, aber als subjektiv aufgehoben wird. Auch die vor-

gestellten hundert Taler werden zu wirklichen und die wirklichen zu vorgestellten, – durch äußere Umstände; das ist oft Erfahrung, dies ist ihr Schicksal; es hängt von ganz äußerlichen Bedingungen ab, ob hundert Taler mein Eigentum werden oder nicht.

β) Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum *ist* es nicht. Es kommt nur darauf an, *was* ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben *absolut* hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Denken, Begriff ist notwendig dies, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dies Subjektive baß aufhebt und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, – so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht; oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment. Dies Leeres-Stroh-Dreschen mit dem leeren, ganz kornlosen Stroh der gewöhnlichen Logik heißt Philosophieren. Es ist wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist.[37] Wir taugen eben einmal nicht, und weil wir nichts taugen, so taugen wir eben nichts und wollen nichts taugen. Es ist eine sehr falsche christliche Demut und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich [zu] sein, – das Erkennen seiner Nichtigkeit ein innerer Hochmut und Selbstgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demut nicht in seiner Erbärmlichkeit stehenbleiben, sondern sich erheben über sie durch Ergreifung des Göttlichen.

37 M: 1. Moses 49, 14

Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Sein herausgeklaubt werden kann. Hiervon ist die Folge, daß die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Sein heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bewiesen, betätigt werden, ihre Ideen erhalten aus der Erfahrung keine Beglaubigung; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seiend bestimmt werden, so ist die Idee nur der Begriff; und davon ist immer unterschieden das Sein des Existierenden. Dies in Ansehung der Verstandeserkenntnisse höchst wichtige Resultat führt aber Kant in Ansehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß diese für sich nichts als die formale Einheit zur methodischen Systematisierung der Verstandeserkenntnisse habe. Das ganz abstrakte Denken, die reine Identität mit sich wird festgehalten. Es wird gesagt, der Verstand kann nur Ordnung in den Dingen hervorbringen, die nichts an und für sich, nur subjektiv ist. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer Identität, Einheit; und diese reicht zu nichts, als die mannigfaltigen Verstandesgesetze und Verstandesverhältnisse zu systematisieren. Der Verstand findet Klassen, Arten, Gesetze, Gattungen; und diese ordnet dann die Vernunft, sucht sie in Einheit zu bringen. – In der *Kritik der reinen Vernunft* sehen wir Beschreibung der Stufen: Ich als Vernunft, Vorstellung, und draußen die Dinge; beide sind schlechthin Andere gegeneinander, und das ist der letzte Standpunkt. Das Tier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, bringt praktisch die Einheit hervor. Dies ist die theoretische Vernunft bei Kant.

Dies ist nun das Apriorische der Kantischen Philosophie, das Bestimmtsein, der Unterschied der Vernunft an sich selbst. Zur Bestimmtheit der Einzelheit bringt sie es nicht.

Noch wäre der positiven Philosophie oder Metaphysik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenständliche We-

sen aufstellt, den Inhalt des Gegenstands der Erfahrung, die Natur, – seine *Naturphilosophie*. Allein dies ist teils an Inhalt etwas ganz Dürftiges, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der Materie, und in Ansehung des Wissenschaftlichen oder Apriorischen, wie es Kant nennt, etwas ebenso durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe, ferner Anziehungs- und Repulsionskraft[38] usf., alle diese Begriffe setzt er voraus, statt ihre Notwendigkeit aufzuzeigen. – Es ist der *Anfangsgründe der Naturwissenschaft* großes Verdienst, für einen Anfang einer Naturphilosophie darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die Physik Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung gebraucht, welche die wesentlichen Grundlagen ihrer Gegenstände ausmachen. Z. B. Dichtigkeit wurde für ungleiche Menge (Quantum) im Raume angesehen; stattdessen behauptete sie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, Energie, Intensität der Aktion. Er verlangt Konstruktion der Materie aus Kräften, Tätigkeiten, Energien, nicht Atomen.[39] Schelling steckt ganz darin. Es ist Aufzeigen der Metaphysik, der allgemeinen Begriffe von der Natur; dies ist sehr eingeschränkt, auf Materie und Bewegung. Es ist Versuch zu denken, d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Produkt solche Vorstellungen wie Materie seien. Er hat die Grundbegriffe und Grundprinzipien dieser Wissenschaft zu bestimmen versucht und zu einer sogenannten *dynamischen* Naturlehre die Veranlassung gegeben.

Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft ist auch Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung (Ausklärung) fertiggeworden war, an Vernunftideen erinnert: welche vernünftige (und

---

38 M: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (3. Aufl., Leipzig 1800), S. 1, 27 [A 1, 34 f.]

39 M: ebd., S. 65–68 [A 81 ff.]

zunächst moralische) Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, – also *Erbsünde*[40]. Er ist viel vernünftiger als die Ausklärung, die sich schämt, davon zu sprechen. – Dies sind die Hauptbestimmungen in Rücksicht des Theoretischen in der Kantischen Philosophie.

2. *Kritik der praktischen Vernunft.* Das erste in der Kantischen Philosophie war die Intelligenz, das Theoretische. Das zweite ist das Praktische, die Natur des *Willens,* das, was das Prinzip des Willens ist. Die Rousseausche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, hat Kant aufgestellt. Die theoretische Vernunft hat Kant so gefaßt, daß ihr, insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand gegeben sein muß; insofern sie ihn sich selbst gibt, hat er keine Wahrheit, und die Vernunft kommt im Erkennen (in *diesem*) nicht zur Selbständigkeit. Selbständig in sich ist sie dagegen als praktische Vernunft; als moralisches Wesen ist der Mensch frei, über alles Naturgesetz und Erscheinung erhaben. Wie die theoretische Vernunft Kategorien, apriorische Unterschiede an ihr hatte, so auch die praktische Vernunft das Sittengesetz überhaupt, dessen nähere Bestimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen. Und hier verschmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretischen notwendig ist. Der Wille bestimmt sich in sich, auf *Freiheit* beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Mensch sein absolutes Selbstbewußtsein. Nach dieser Seite ist das Selbstbewußtsein sich das Wesen, wie die theoretische Vernunft ein anderes hatte. α) Ich ist in seiner Einzelheit unmittelbar Wesen, Allgemeinheit, Objektivität. β) Die Subjektivität hat das Streben zur Realität, nicht der Realität im Vorherigen; hier gilt sich die Vernunft als das Wirkliche. Hier ist der Begriff, der das Bewußtsein seiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretische Vernunft nicht haben

---

40 M: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (2. Ausgabe, Königsberg 1794), S. [B] 20–48

sollte, – der Begriff sollte eben der Begriff bleiben. γ) Es ist Standpunkt der Absolutheit; aufgeschlossen in seiner Brust ist dem Menschen ein Unendliches. Das ist das Befriedigende an der Kantischen Philosophie, es ist wenigstens ans Gemüt gelegt; ich anerkenne nur, was meiner Bestimmung gemäß ist.

a) Den Willen teilt Kant in *niederes* und *höheres Begehrungsvermögen*. Dieser Ausdruck ist nicht ungeschickt. Das niedere Begehrungsvermögen sind die Begierden, Neigungen usf.; das höhere ist der Wille als solcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, sondern allgemeine Zwecke.[41] Die Frage ist nun: Was ist das Prinzip des Willens? Was soll den Menschen bestimmen in seinen Handlungen? Da hat man denn allerlei Prinzipien angegeben, Wohlwollen, Glückseligkeit usf. *Materiale* Prinzipien des Handelns reduzieren sich alle auf Triebe, auf die *Glückseligkeit*. Aber das Vernünftige an ihm selbst ist rein *formal* und besteht darin, daß das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muß gedacht werden können; so daß es sich nicht aufhebt, wenn es als solches gedacht wird. Alle *Moralität* der Handlung nun beruht auf der Gesinnung, daß sie mit Bewußtsein des Gesetzes und um des Gesetzes willen aus *Achtung* für dasselbe und vor sich selbst geschehe, mit Erwehrung dessen, was glückselig macht.[42] Und als moralisches Wesen hat der Mensch das *Sittengesetz* in sich selbst, dessen Prinzip Freiheit und *Autonomie* des Willens ist. Kant sagt nun, solche Bestimmungen, die aus den Neigungen genommen sind, sind heterogene Prinzipien für den Willen, oder der Wille ist *Heteronomie*, wenn er solche Bestimmungen sich zum Zweck macht; er nimmt seine Bestimmungen von etwas anderem her. Der Wille aber ist, frei zu sein, sich aus sich zu bestimmen; er ist autonomisch, absolute Spontaneität, Prinzip der Freiheit. Das Wesen des Willens ist, sich

41 M: *Kritik der praktischen Vernunft* (4. Aufl., Riga 1797), S. [A] 41
42 M: ebd., S. [A] 40, 56, 126–135

selbst zu bestimmen; er kann nur zu seinem Zweck haben seine Freiheit. Kant nennt insofern die praktische Vernunft autonomisch, sie gibt sich selbst Gesetze; der empirische Wille ist heteronomisch, er wird durch Begierde, Trieb bestimmt. Das gehört unserer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an.[43]

Es ist eine große, höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, daß Kant, was für das Selbstbewußtsein Wesen hat, als Gesetz, Ansich gilt, in es selbst zurückgeführt hat. Indem der Mensch sucht nach diesem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geschichte beurteilen soll, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, daß dies Prinzip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren läßt, so daß der Mensch nichts, keine Autorität gelten läßt, insofern es gegen seine Freiheit geht. Dies hat der Kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Mensch ein schlechthin Festes, Unwankendes in sich selbst findet, einen festen Mittelpunkt, so daß ihn nichts verpflichtet, worin diese Freiheit nicht respektiert wird. Dies ist das Prinzip; aber dabei bleibt es auch stehen.

Die praktische Vernunft ist sogleich als konkret aufgefaßt. Die letzte Spitze der theoretischen Vernunft ist abstrakte Identität; sie kann nur Kanon, Regel zu abstrakten Ordnungen abgeben. Nur die praktische Vernunft ist gesetzgebend, konkret; das Gesetz, das sie sich gibt, ist Sittengesetz. Es ist ausgesprochen, daß sie in sich konkret sei. Das Weitere ist, daß diese Freiheit zunächst leer ist, das Negative alles anderen; kein Band, nichts anderes verpflichtet mich. Sie ist insofern unbestimmt; es ist die Identität des Willens mit sich selbst, daß er bei sich ist. Was ist aber der

43 M: ebd., S. [A] 58, 38, 77

Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn es soll nichts anderes das Gesetz sein als eben die Identität, die Übereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit. Das formale Prinzip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keinem Inhalt, keiner Bestimmung. Die einzige Form, die dies Prinzip hat, ist die der Identität mit sich selbst. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widersprechen ist etwas Leeres, das im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt. Das allgemeine Sittengesetz spricht Kant so aus (und solche allgemeine Form wollte man von jeher aufstellen, das ist auch Forderung des abstrakten Verstandes): Handle nach *Maximen* (das Gesetz soll auch mein besonderes sein), die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden.[44] Die Bestimmung ist damit nur die Abstraktion, Identität.

So hat Kant zur Bestimmung der *Pflicht* (denn die abstrakte Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt als die Form der Identität, des Sich-nicht-Widersprechens, was das Gesetzte des abstrakten Verstandes ist. Sein Vaterland zu verteidigen, die Glückseligkeit eines anderen ist Pflicht, nicht wegen ihres Inhalts, sondern weil es Pflicht ist, – wie bei den Stoikern wahr ist das Gedachte darum, weil und insofern es gedacht ist. Das Gesetz der Moralität ist Wohltätigkeit, »Gebt eure Sachen den Armen«; schenken alle, was sie haben, so ist Wohltätigkeit aufgehoben. Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter, Gott ist Gott; jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist ohne sich zu widersprechen. Aber dies ist ebensogut, als wenn er gar nicht hineingelegt wird: z. B. Eigentum, dies muß in Beziehung auf mein Handeln respektiert werden; aber es kann auch ganz wegbleiben, es gibt kein Eigentum, die Bestimmung kann ganz wegbleiben. In Ansehung des Eigentums ist das Gesetz: das Eigentum soll respektiert werden; denn das Gegenteil kann nicht allgemeines Gesetz

44 M: ebd., S. [A] 54, 58

sein. Das ist richtig. Aber das Eigentum ist vorausgesetzt; ist es nicht, so wird es nicht respektiert; ist es, so ist es. Setze ich kein Eigentum voraus, so ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden; es ist ganz formelle Bestimmung. Dies ist der Mangel des Kantisch-Fichteschen Prinzips, daß es formell überhaupt ist. Die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

b) Das erste in der praktischen Vernunft ist der freie Wille für sich, der sich bestimmt; dieses Konkrete ist abstrakt. Das zweite und dritte sind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne konkret sei. Ich bin auch besonderer Wille, als besonderes Individuum; das Konkrete ist so, daß mein besonderer Wille und der allgemeine Wille identisch seien oder daß ich ein moralischer Mensch sei. Das dritte ist das höchste Konkrete, der Begriff der Freiheit, alle Menschen als frei; die Natur, die Welt soll in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit sein. – Das zweite ist das Verhältnis des Begriffs des Willens zum besonderen Willen. Hier fangen *Postulate* an. Der besondere Wille soll dem allgemeinen gemäß sein, diese Einheit wird postuliert; der Mensch soll moralisch sein, es bleibt beim *Sollen* stehen. Das Resultat ist, daß dieses Ziel nur im *unendlichen Progresse* zu erreichen sei. Es bleibt daher bei diesem Gerede von Moralität stehen. *Was* aber moralisch ist, oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr wie die theoretische Vernunft dem gegenständlichen Sinnlichen, so bleibt die praktische Vernunft der praktischen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen gegenüberstehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenseits bleiben; denn die Moralität setzt die Verschiedenheit des besonderen und allgemeinen Willens voraus. Sie ist Kampf und Bestimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur sein, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist. Der moralische Wille bleibt so nur ein Sollen; darauf gründet Kant das Postulat der *Unsterblich-*

keit der Seele.[45] Der partikuläre Wille ist allerdings ein Anderes des allgemeinen Willens; er ist aber nicht Letztes, schlechthin Beharrendes.

c) Das andere Postulat ist *Postulat Gottes.* Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit sich gegenüber. Die Vernunft dringt auf Einheit beider Seiten; die Natur, die Welt soll in Harmonie mit dem vernünftigen Willen, dem Guten sein. Die Idee des Sittengesetzes ist das Gute, als der Endzweck der Welt; da es aber formell ist, so hat es für sich keinen Inhalt, steht den Trieben und Neigungen einer subjektiven – und einer äußeren selbständigen Natur gegenüber. Den Widerspruch beider vereint Kant in dem Gedanken des *höchsten Gutes,* worin die Natur der Vernunft angemessen sei[46], – eine Übereinstimmung, um die es eigentlich gar nicht zu tun ist oder worin die praktische Realität besteht. Denn Glückseligkeit ist nur das sinnliche Selbstgefühl oder Wirklichkeit dieses als dieses Individuums, nicht die an sich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher selbst nur ein Jenseits, ein Gedanke. Kant geht ganz in das Geschwätze ein, daß es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe usf.[47], und postuliert näher das Dasein Gottes als des Wesens, der Kausalität, wodurch diese Harmonie zustande kommt, zum Behuf sowohl der Vorstellung der Heiligkeit des sittlichen Gesetzes als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progresse zu realisierenden Vernunftzwecks, – sowie die Unsterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjekts in seiner Moralität, weil die Moralität selbst etwas Unvollkommenes ist und ins Unendliche Fortschritte machen muß; welche Postulate den Widerspruch, wie er ist, bestehen lassen und nur ein abstraktes Sollen seiner Auflösung aussprechen. Gott ist also ein Postuliertes; die Vernunft erkennt es nicht. Die Harmonie ist nicht vorhan-

45 M: ebd., S. [A] 219–223
46 M: ebd., S. [A], 198 ff.
47 M: ebd., S. [A] 205–209

den, nicht wirklich; sie soll nur sein. Das Postulat selbst ist perennierend; das Gute ist ein Jenseits gegen die Natur, sie sind in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, sie können sich nicht vereinigen. Das Gesetz der Notwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene voneinander. Es ist ebenso notwendig, die Einheit beider zu setzen; sie ist aber nicht wirklich. Das Andere, die Trennung beider, ist gesetzt; Kant bringt populäre Redensarten herbei; das Böse soll überwunden werden, muß es aber ebensowenig sein. Gott bleibt so Postulat, ist nur ein *Glaube*, ein Dafürhalten, welches nur subjektiv, nicht wahr an und für sich ist.[48] Dieses Resultat ist auch sehr populär.

Diese Postulate drücken nun nichts als die gedankenlose Synthesis der verschiedenen Momente aus, die sich allenthalben widersprechen; sie sind ein »Nest« von Widersprüchen. Z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist postuliert, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil sie mit Sinnlichkeit affiziert ist. Aber das Sinnliche ist Bedingung des moralischen Selbstbewußtseins; das Ziel, die Vollkommenheit, ist, was die Moralität als solche selbst aufhebt. – Ebenso das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn sie besteht eben in diesem Gegensatze gegen die Sinnlichkeit. – Die Wirklichkeit, das Sein des Gottes, des die Harmonie Hervorbringenden, ist ebenso eine solche, die mit Bewußtsein zugleich keine ist; er wird vom Bewußtsein zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder sich irgendeine Vogelscheuche machen und miteinander ausmachen, sie wollen sich vor diesem *mannequin* fürchten. Der Behuf, zu dem er zugleich angenommen wird, daß durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung gewinne, widerspricht dem, daß eben die Moralität

48 M: ebd., S. [A] 223–227

darin besteht, das Gesetz rein um seiner selbst willen zu achten.[49]

Die praktische Vernunft also, wo das Selbstbewußtsein als das Ansich sich gilt, gegen die theoretische, worin das gegenständliche Wesen, kommt ebensowenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an sich selbst. Es kommt den Menschen schwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich sei; es ist aber nichts wirklich als die Vernunft, sie ist die absolute Macht. Die Eitelkeit des Menschen will vermeintliches Ideal im Kopf haben, um alles zu tadeln: Wir sind die Gescheiten, haben es in uns, aber vorhanden ist es nicht. Das ist der letzte Standpunkt; es ist dies hoher Standpunkt, aber es wird nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei soll es bleiben.

3. *Kritik der Urteilskraft.* Noch ist die dritte Seite in der Kantischen Philosophie übrig, daß auch hier die Forderung des Konkreten eintritt, worin die Idee dieser Einheit nicht als ein Jenseits, sondern als ein Gegenwärtiges gesetzt ist, – die Idee der Urteilskraft. Ihre Gegenstände sind teils das Schöne, teils das organische Leben; und diese Seite ist besonders wichtig. Kant sagt, wir haben einen Verstand; er ist im Theoretischen wohl gesetzgebend, bringt Bestimmungen hervor, Kategorien. Aber diese Bestimmungen des Verstandes bleiben nur allgemeine Bestimmungen, außer denen das Besondere (das andere Bestandstück, das zu jeder Erkenntnis gehört) liegt; und beides ist für den Verstand voneinander verschieden. Der Verstand ist einerseits, andererseits das Besondere; seine Unterschiede sind selbst in der Allgemeinheit bleibend. Im Praktischen ist die Vernunft das Ansich; aber ihr freies Fürsichsein, die gesetzgebende Freiheit (in höherer Form), steht der Natur in ihrer Freiheit und eigenen Gesetzen gegenüber:

»Verstand und Vernunft« (praktisch) »haben zwei verschie-

49 M: ebd., S. [A] 146

dene Gesetzgebungen« – (›im Theoretischen kann die Vernunft nur vermittels des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehenbleiben; nur im Praktischen ist sie selbst gesetzgebend‹) – »auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn sowenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. – Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen ... bewies die Kritik der reinen Vernunft.« (!?)

»Daß diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken« (d. h. wo sie zusammentreffen), »nicht *eines* ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte (und selbst von dem denkenden Subjekte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche sein würde, ... ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen.«

»Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs als dem Übersinnlichen befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen kein Übergang möglich ist, gleich als ob es soviel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann, so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die

Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zugrunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht.«[50]

Zwischen dem Verstand und der Vernunft ist nun die Urteilskraft, wie zwischen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen Lust und Unlust; in diesem Vermögen muß also der Übergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen.[51] Nun gibt es zwei Produkte, Werke der Kunst und der organischen Natur, die uns Einheit beider kundtun. Die Betrachtung dieser Werke enthält dies, daß wir Einheit von Verstand und Besonderem sehen; aber diese Betrachtungsweise ist nur eine subjektive. Solche Dinge werden nur nach dieser Einheit betrachtet, sie sind aber nicht an sich so; wie sie an sich sind, liegt jenseits. Kant spricht so von einem anschauenden Verstande, das ist tiefe Bestimmung; er gibt allgemeine Gesetze, bestimmt aber ebenso das Besondere. Das Zweckmäßige gehört hierher, der Zweck ist allgemeine Bestimmung; das Zweckmäßige ist besondere Realität, das nur durch das Allgemeine bestimmt ist. Der Verstand ist der Grund dieser Einheit des Mannigfaltigen; das Besondere ist durch das Allgemeine, das Sinnliche durch das Übersinnliche bestimmt. Diese Idee ist nicht das Wahre solcher Produkte, sondern nur eine Weise, wie wir sie vorstellen; das nennt Kant Urteilskraft, Verbindung eines Besonderen mit einem Allgemeinen. Die Idee der Urteilskraft vereinigt beides, – ein Allgemeines, welches das Besondere

50 M: *Kritik der Urteilskraft* (3. Aufl., Berlin 1799), Einleitung, S. [B] XVII–XX

51 M: ebd., S. [B] XXIV–XXV

an ihm selbst hat. In der unmittelbaren Urteilskraft enthält die Gattung das Besondere (es ist aber auch Besonderes, das nicht durch die Gattung bestimmt ist); so ist es nicht in der reflektierenden Urteilskraft. Die *reflektierende* Urteilskraft hat zu ihrem Prinzip die Einheit des abstrakt Allgemeinen des Verstandes und der Besonderheit, die Idee einer gesetzmäßigen Notwendigkeit, welche zugleich frei ist, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins ist. Sie ist hierin nicht *bestimmend* nach allgemeinen Gesetzen, sondern reflektierend, indem »das Besondere gegeben ist, wozu sie das Allgemeine finden soll«.[52]

»Dies Prinzip kann nun kein anderes sein, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient); sondern dies Vermögen gibt nur sich selbst, nicht der Natur ein Gesetz.«

»Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der *Zweck* und die Übereinstimmung eines Dings mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die *Zweckmäßigkeit* der Form derselben heißt, so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob

52 M: ebd., S. [B] XXV

ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.«[53]

Aristoteles schon hat die Natur als zweckmäßig an ihr selbst, den νοῦς, den Verstand, das Allgemeine an ihr selbst habend betrachtet, so daß in ungetrennter Einheit eins Moment des anderen ist. Zweck ist der Begriff, der immanent ist, nicht die äußerliche Form und Abstraktion gegen ein zugrunde liegendes Material, sondern durchdringend, so daß alles Besondere durch dies Allgemeine selbst bestimmt ist. Nach Kant ist es der Verstand: die Verstandesgesetze, die er in der Erkenntnis an ihm selbst hat, lassen das Gegenständliche noch unbestimmt; aber weil dies Mannigfaltige selbst einen Zusammenhang in sich haben muß, der zwar für die menschliche Einsicht zufällig ist, »muß die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip annehmen, daß das für uns Zufällige ... eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte.« Dies Prinzip fällt sogleich wieder in das Subjektive eines Gedankens zurück, ist nur eine subjektive Maxime, wodurch über die objektive Natur des Gegenstandes damit nichts ausgesagt werden soll[54], – weil einmal das Ansich außer dem Selbstbewußtsein fixiert ist und der Verstand nur in der Form des Selbstbewußten, nicht in seinem Anderswerden aufgefaßt ist.

Dies Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist nun eine doppelte Zweckmäßigkeit in sich: dieses Beurteilen ist *ästhetisch* und *teleologisch*; jene ist die *subjektive* Zweckmäßigkeit, diese die *objektive, logische*.[55]

a) Die eine Gestalt ist die ästhetische Urteilskraft, das *Schöne*; sie besteht darin: Lust und Unlust ist etwas Subjektives, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Der Gegenstand hat insofern nur Zweckmäßigkeit, wenn seine

53 M: ebd., S. [B] XXVII f.
54 M: ebd., S. [B] XXXIII f.
55 M: ebd., S. [B] XLVIII–L

Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist; und dies ist eine ästhetische Vorstellung. Die »Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung« (etwas Schönes) »unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung als Empfindung) als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird, ... heißt schön«[56], – das erste vernünftige Wort über Schönheit: das Sinnliche ist das eine Moment des Schönen; dann muß es Geistiges, Begriff ausdrücken.

Das Schöne ist, was ohne subjektives *Interesse*, – was ohne Begriffe (Reflexionsbestimmungen) als Objekt eines allgemeinen *Wohlgefallens* vorgestellt wird. Es bezieht sich auf keine Neigung, also fühlt sich das Subjekt ganz frei darin. Es ist nicht *für mich* schön, – nicht durch Begriffe, Reflexion, Gesetze.[57] »Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem« (dem Gegenstand) »angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit.« Zum *Ideal* gehört »die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip

56 M: ebd., S. [B] XLIII–XLV
57 M: ebd., S. [B] 16–19

der Beurteilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren.« Das Ideal darf man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten. Das *Erhabene* ist das Bestreben, eine Idee sinnlich darzustellen, wo zugleich die Unangemessenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche sich darstellt.[58]

Hier in der ästhetischen Urteilskraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besonderen; denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit. Kant setzt sie in das Subjekt; und sie ist etwas Subjektives oder besser Beschränktes, – und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.

b) Die andere Weise der Übereinstimmung ist in der objektiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologische Betrachtung der Natur, daß in den *organischen* Naturprodukten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche angeschaut wird, – der Naturzweck, in seiner Allgemeinheit Besonderes, in seiner Besonderheit Gattung enthaltend. Naturprodukte betrachten wir teleologisch, nicht äußerlich, sondern nach innerer Teleologie. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat etwas seinen Zweck in Anderem: »Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen durch Schlitten.«[59] Bei der Betrachtung des *Lebendigen* bleiben wir nicht dabei stehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, das nach den Kategorien des Verstandes nach einer Seite betrachtet wird; sondern wir betrachten es als Ursache seiner selbst, als sich selbst produzierend. Dies ist das Sich-Erhalten des Lebendigen, als Individuum ist es vergänglich; aber indem es lebt, bringt es sich selbst hervor, obzwar es Bedingungen dazu nötig hat. Ferner ist der Naturzweck Materie, insofern sie organisiert ist, innerlich orga-

58 M: ebd., S. [B] 32, 56, 59, 77
59 M: ebd., S. [B] 279–283

nisiertes Naturprodukt, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.[60] Alle seine Glieder sind Mittel und zugleich Zweck; es ist in sich zugleich Zweck und Mittel, Selbstzweck. Sein Zweck ist nicht außerhalb; und die innere Zweckmäßigkeit ist, daß etwas an ihm selbst Zweck und Mittel ist. Es ist der aristotelische Begriff; es ist Unendliches, das in sich selbst zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: »Wir würden zwischen *Naturmechanism* und *Technik* der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß und die Urteilskraft also ... keine bestimmenden Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumieren könne. Da nun aber das Besondere als ein solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt) und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich ist, so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip«[61], auch nur ein leitender Gedanke für die Urteilskraft, womit nichts Ansichseiendes ausgesagt werden kann.

Der Grund, warum diese wahre Idee nicht das Wahre sein soll, ist, weil die leeren Abstraktionen von einem Verstande, der sich im abstrakt Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelheit einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt näher ausdrück-

60 M: ebd., S. [B] 286–288, 292–296
61 M: ebd., S. [B] 343 f.

lich auf die Vorstellung eines *intuitiven Verstandes*. Indem nämlich zum Erkennen »auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde, so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen durch Begriffe geht und für welchen die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Produkten nach besonderen Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntnis zu bringen.« Aber daß dieser »*intellectus archetypus*« die wahre Idee des Verstandes sei, darauf kommt Kant nicht; sondern unser Verstand ist so beschaffen, daß er »vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen gehen muß«[62] und ein von der Sinnlichkeit spezifisch unterschiedenes und ganz davon unabhängiges Erkenntnisvermögen ist.

Sonderbarerweise hat α) Kant diese Idee des Intuitiven, weiß nicht, warum sie keine Wahrheit haben soll, – weil unser Verstand anders beschaffen sei; aber β) die absolute Vernunft und der ansichseiende Verstand, haben wir gesehen, sind so beschaffen, daß sie an ihnen selbst keine Realität haben, der Verstand eines Stoffs bedarf, die theoretische Vernunft Hirngespinste erzeugt, die praktische Vernunft ihre Realität beim Postulieren bewenden lassen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und bestimmt ausgesprochenen Nicht-Absolutheit sollen sie doch das wahre Erkennen sein und der intuitive Verstand, der Begriff und Anschauung in *einer* Einheit hat, nur so ein Gedanke, den wir uns machen.

Ein organisches Wesen ist, daß Naturmechanismus und Zweck (Seele, Allgemeines) in Einheit sind.[63] Wir betrachten,

---

62 M: ebd., S. [B] 347 f., 351
63 M: ebd., S. [B] 354

als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der sich das Besondere gemäß setzt; wir betrachten es nach der Weise eines intuitiven Verstandes. Das ist groß, das ist die Idee, das wahrhaft Konkrete, durch den inwohnenden Begriff bestimmte Realität; das ist die adäquate Idee, wie Spinoza sagt. In den organischen Naturprodukten haben wir die Anschauung von der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; die Lebendigkeit, die Seele, das Allgemeine, und die Existenz, die Besonderung ist identisch, ist in *einer* Einheit angeschaut, – nicht so in der unorganischen Natur. So kommt die Vorstellung des Konkreten in die Kantische Philosophie, daß der Begriff, das Allgemeine, bestimmend ist das Besondere.

Kant hat diese Ideen selbst wieder nur in subjektiver Bestimmung genommen; sie sind nur Betrachtungsweisen, keine objektiven Bestimmungen. Obgleich Kant die Einheit ausspricht, so hebt er doch wieder die subjektive Seite, den Begriff heraus. Das ist der beständige Widerspruch der Kantischen Philosophie; er hat die höchsten Gegensätze aufgestellt und die Lösung ausgesprochen. Er spricht die Einseitigkeit der Gegensätze aus und ebenso ihre Einheit. Die Vernunft postuliert sie, wir haben sie in der Urteilskraft. Kant sagt indessen: Dies ist eine Weise unserer reflektierenden Urteilskraft. Das Lebendige ist nicht so, aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten; es ist die Maxime unserer Reflexion.[64] In der Kunst ist es die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee gibt; Realität und Idealität sind so unmittelbar in Einem. Ebenso sagt er, man muß beim Einseitigen stehenbleiben, im Augenblick, wo er drüber hinausgeht. Das Objektive ist nur das Ansich; alle Fülle, aller Inhalt fällt ins Vorstellen, Denken, Postulat. Alles das ist subjektiv; wir wissen nicht, was diese Dinge an sich sind. Das Ansich ist aber nur das *caput mortuum*, die tote Abstraktion des Anderen, das leere, unbestimmte Jenseits. Der

64 M: ebd., S. [B] 355–363

Reichtum des Gedankens entfaltet sich in subjektiver Gestalt; er will aber seine Schranke nicht aufheben, im Momente, daß er sie als Schranke setzt.

c) Die andere Form, wie die Vorstellung des Konkreten in die Kantische Philosophie kommt, ist diese: Die praktische Vernunft hat einen Zweck; dieser Zweck in seiner ganzen Allgemeinheit ist das Gute. Dies Gute ist eine Idee, ist mein Gedanke; aber es ist die absolute Forderung vorhanden, daß dies Gute auch realisiert werde in der Welt, daß die Naturnotwendigkeit den Gesetzen der Freiheit, des Gedankens entspreche, aber nicht als Notwendigkeit einer äußerlichen Natur, sondern durch die Welt überhaupt, durch das Rechtliche, Sittliche, durch das menschliche Leben, das Staatsleben, – daß die Welt gut sei. Diese Identität des Guten und der Realität ist die Forderung in der Vernunft; aber die subjektive Vernunft kann dies nicht realisieren. In jeder guten Handlung vollbringt der Mensch etwas Gutes. Dies ist aber nur beschränkt; das allgemeine Gute, der allgemeine Endzweck als *Endzweck der Welt* kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und diese Macht über die Welt, die zum Endzweck hat das Gute in der Welt, ist Gott.[65]

Und so ist Gott ein Postulat der praktischen Vernunft, was *geglaubt* werden muß. Die Natur hat ihre eigentümlichen Gesetze; diese selbständigen, einzelnen Beziehungen haben keine Beziehung auf das Gute. Aber die Vernunft ist dies, die Einheit zu verlangen, sie als das Wesentliche, Substantielle in sich zu haben und zu wollen. Der Gegensatz, Widerspruch des Guten und der Welt ist dieser Identität zuwider; die Vernunft muß daher fordern, daß dieser Widerspruch aufgehoben werde, daß eine Macht ist, die gut für sich selbst und Macht über die Natur ist. Dies ist nun Gott; und diese Stellung hat Gott in der Kantischen Philosophie. Beweisen lasse es sich nicht, daß Gott sei. Es sei aber die Forderung. Wir haben die Zwei, die Welt und das Gute. Die Tugend,

65 M: ebd., S. [B] 423 f.

Moralität ist nur gut, sofern sie im Kampfe ist; sie findet so diesen Gegensatz gesetzt, und andererseits ist notwendig die Harmonie beider. Der Mangel, daß Gott nicht bewiesen werden kann, liegt darin, daß nach Kants Dualismus nicht gezeigt werden kann, daß das Gute als abstrakte Idee an ihm selbst dies ist, seine Idee als abstrakt aufzuheben, – und die Welt dies ist an ihr selbst, sich in ihrer Äußerlichkeit, Verschiedenheit von dem Guten selbst aufzuheben und als ihre Wahrheit zu zeigen, was in Rücksicht zu ihnen als das Dritte erscheint, aber zugleich als das Erste bestimmt wird. So kann also nach Kant Gott nur geglaubt werden.[66] Damit ist in Beziehung der Jacobische Glaube, wo Kant mit Jacobi übereinkommt.

Wenn nun nach diesem Kantisch-Jacobischen Standpunkt Gott geglaubt wird und wir diesen Standpunkt für einen Augenblick zugeben, so ist allerdings darin eine Rückkehr zum Absoluten. Aber die Frage bleibt: Was ist Gott? Das Übersinnliche ist noch blutwenig; das Allgemeine, Abstrakte, Anundfürsichseiende ist ebensowenig. Was ist nun seine Bestimmung? Würden wir übergehen zum Absoluten, so würde das für diesen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dies heißt Wissen von einem Gegenstande, der in sich konkret, bestimmt ist. Hier wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt ist, Gott mit der Bestimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbestimmten. Gott kann so nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er konkret sein, also wenigstens zwei Bestimmungen enthalten. Es wäre somit Vermittlung; denn ein Wissen vom Konkreten ist sogleich vermitteltes Wissen, Erkennen. Aber dieser Standpunkt vermißt die Vermittlung und bleibt so beim Unbestimmten stehen. Indem Paulus zu den Atheniensern spricht, beruft er sich auf den Altar, den sie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und sagt ihnen, was Gott sei; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns

66 M: ebd., S. [B] 460 f.

wieder zurück zu dem unbekannten Gott. – Alle Lebendigkeit der Natur wie des Geistes ist Vermittlung in sich; und dazu ist nun die Schellingsche Philosophie übergegangen.
Nach Kant wird produziert ein Sinnliches mit Denkbestimmungen, was aber nicht die Sache ist: z. B. ich fühle etwas Hartes, – ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kants Philosophie endet mit Dualismus, Beziehung, die ein schlechthin wesentliches Sollen, dem unaufgelösten Widerspruche. Anders Jacobis Glaube; er findet Vorstellung von Gott und unmittelbares Sein, alle Vermittlung ist unwahr. – Bei Kant ist also das Resultat: »Wir erkennen nur Erscheinungen«; bei Jacobi dagegen: »Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes.«
Über beide Resultate ist nun eitel Freude unter den Menschen gewesen, weil die Faulheit der Vernunft nun, gottlob, von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden, der Freiheit ein vollkommenes Recht eingeräumt meinte und nun, da das Insichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geistes Steigen erspart war, es sich wohlsein lassen konnte. – Das weitere Resultat ist dabei die Autokratie der subjektiven Vernunft, welche, da sie abstrakt ist und nicht erkennt, nur subjektive Gewißheit hat, keine objektive Wahrheit. Das war die zweite Freude, daß ich diese Autarkie habe, die ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine subjektive Freiheit der Überzeugung und Gewißheit gilt für alles. – Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sei, das Wahre erkennen zu wollen. Trostlose Zeit der Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, Philosophie, – nur Philosophie gilt, die keine ist!
Fassen wir das Ganze der Kantischen Philosophie zusammen, so finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die absoluter Begriff an ihr selbst ist, den Unterschied, die Realität an ihr selbst hat, – die theoretische und praktische Vernunft aber nur den abstrakten Unterschied; in der Ur-

teilskraft geht Kant auch so weit, daß er den Unterschied als wirklichen oder nicht nur die Besonderheit, sondern die Einzelheit setzt. Er hat richtig und bestimmt das Ganze unterschieden. Aber da einmal diese philisterhafte Vorstellung von unserem, vom menschlichen Erkenntnisvermögen ausgeht, so gilt ihm dieses in seiner empirischen Form, ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch aussagt und die wahre Idee desselben, die er auch beschreibt, als bloß so ein Gedanke, den wir haben. Die Wirklichkeit gilt als diese sinnliche, empirische, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verstandes nimmt; und er läßt sie so gelten, wie sie im gemeinen Leben gilt.

Dies ist vollendete Verstandesphilosophie, die auf Vernunft Verzicht tut; sie hat sich so viele Freunde erworben wegen des Negativen, auf einmal von dieser alten Metaphysik befreit zu sein. – Es ist schon die ganz roh empirische und barbarisch gemeine Art des Vorstellens und die gänzliche Unwissenschaftlichkeit der Form bemerkt worden. – Aber außer der allgemeinen Idee von synthetischen Urteilen a priori, Allgemeinem, das an sich den Unterschied hat, hat der Instinkt Kants in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, nach dem zwar geistlosen Schema der Triplizität ausgeführt, α) theoretische, β) praktische Vernunft, γ) Einheit beider, Urteilskraft, so in den meisten weiteren Abteilungen bei den Kategorien, bei den Vernunftideen: den Rhythmus der Erkenntnis, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet und allenthalben Thesis, Antithesis und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich bewußter, daß er sich so unterscheidet. Das erste ist das Wesen, aber fürs Bewußtsein Anderssein; was nur Wesen ist, ist Gegenstand. Das zweite ist das Fürsichsein, die eigene Wirklichkeit; das Negative gegen das Ansich ist ihm das Wesen, das Selbstbewußtsein ist sich das Wesen, – das umgekehrte Verhältnis. Das dritte ist die Einheit von beiden; die für sich seiende, selbstbewußte Wirklichkeit ist alle

wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen sowohl die gegenständliche als für sich seiende. – Er hat historisch die Momente des Ganzen angegeben; es ist gute Einleitung in die Philosophie. Der Mangel der Kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder, von der andern Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen ist.

Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beseitigendes Bedürfnis geworden. Es war mithin eine Forderung der Konsequenz, daß die besonderen Gedanken als nach der Notwendigkeit aus jenem ersten Einen hervorgebracht erschienen, als aus der Einheit des Ichs hervorgehend und durch sie gerechtfertigt. – Zweitens aber hatte der Gedanke sich über die Welt verbreitet, an alles sich geheftet, alles untersucht, seine Formen in alles hineingetragen, alles systematisiert; so daß allenthalben nach seinen Bestimmungen verfahren werden soll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine oder praktischem Sinne, der ungeheuren Bewußtlosigkeit sogenannter praktischer Männer. So soll also in der Theologie, in Regierungen und deren Gesetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Bestimmungen, rationell verfahren werden (rationelle Bierbrauerei, rationelle Ziegelbrennerei). Dies ist das Bedürfnis eines konkreten Denkens, während bei dem Kantischen Resultate der Erscheinung nur ein leerer Gedanke gewesen war. Ist es ja doch auch das Wesen der geoffenbarten Religion, zu wissen, was Gott ist. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnsucht vorhanden, da der Mensch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebensowenig zur Form des Empfindens heruntersteigen konnte, so daß diese das allein Geltende für ihn wäre in bezug auf das Höhere. – Das erste Bedürfnis, nach Konsequenz, hat Fichte zu befriedigen gesucht.

Fichtesche Philosophie ist Vollendung der Kantischen Philosophie. Außer diesen und Schelling sind keine Philosophien. Die anderen schnappen von diesen etwas auf und bekämpfen und bequängeln sie damit. *Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes.* So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug usw.; es ist äußerste Borniertheit, die großtut.[1]

Johann Gottlieb Fichte wurde zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz den 19. Mai 1762 geboren, studierte in Jena; in der Schweiz war er Hauslehrer. Er schrieb eine Schrift über Religion[2]; sie ist in Kantischen Ausdrücken, so daß man sie für ein Werk Kants hielt. Er wurde 1793 nach Jena von Goethe als Professor der Philosophie gerufen, welche Stelle er im Jahre 1799 jedoch wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm seine Schrift *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab in Jena ein Journal heraus; ein Aufsatz von einem anderen wurde für atheistisch angesehen. Fichte hätte schweigen können. Die Regierung wollte untersuchen. Fichte schrieb einen Brief, der Drohungen enthielt; Goethe sagte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. Fichte privatisierte hierauf einige Zeit in Berlin, wurde 1805 Professor in Erlangen und 1809 in Berlin, wo er den 27. Januar 1814 starb.[3] Von seinen besonderen Schicksalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei dem, was Fichtesche *Philosophie* genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen spekulativen Philosophie, die streng konsequent fortschreitet – sie ist weniger bekannt –, und seiner populären Philosophie, zu der die Vorlesungen in Berlin vor einem

1 M: siehe Hegels Rezensionen aus der Jenaer Zeit, → Bd. 2

2 M: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*

3 M: vgl. *Fichtes Leben und Briefwechsel*, herausgegeben von seinem Sohne, Teil I

gemischten Publikum gehören, so die Schrift *Vom seligen Leben*. Sie haben Ergreifendes, Erbauliches – sich so nennende Fichtianer kennen oft nur diese Seite –; sie sind für das gebildete religiöse Gefühl eindringende Reden. Diese können in der Geschichte der Philosophie nicht beachtet werden, sie können durch ihren Inhalt den größten Wert haben; der Inhalt muß aber spekulativ entwickelt werden, das ist nur in seinen früheren philosophischen Schriften vorhanden.

1. Ursprüngliche Philosophie Fichtes

Diesen Mangel, die Kantische gedankenlose Inkonsequenz, durch die es dem ganzen System an spekulativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die absolute Form ist es, die Fichte ergriffen, oder die absolute Form ist eben das absolute Fürsichsein, die absolute Negativität, nicht die Einzelheit, sondern der Begriff der Einzelheit und damit der Begriff der Wirklichkeit. Seine Philosophie ist Ausbildung der Form in sich (die Vernunft synthesiert sich in sich selbst, ist Synthese des Begriffs und der Wirklichkeit), und besonders eine konsequentere Darstellung der Kantischen Philosophie; sie geht über den Grundinhalt derselben nicht hinaus, und man hat sie besonders *Wissenschaftslehre* genannt. Seine ersten Schriften sind ganz Kantisch. Fichte hat auch seine Philosophie zunächst für nichts anderes angesehen als für eine konsequente und systematische Vervollkommnung der Kantischen[4] und Ich als deren absolutes Prinzip, so daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, aller Inhalt des Universums als Produkt dargestellt werden müsse, aufgestellt. Aber dies Prinzip hat er dann ebenso einseitig auf *eine* Seite gestellt: es ist von Haus aus subjektiv, mit einem Gegensatze behaftet; und die Realisierung

4 M: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (Leipzig 1794), Vorrede, S. XII

desselben ist ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein aufs Vorhergehende Zurücksehen.

Das Bedürfnis der Philosophie ist dahin gesteigert, α) das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz zu denken, welche den Unterschied, die Realität, Wirklichkeit nicht an ihr selbst hat. Gegen diese Substanz hat sich immer teils das Selbstbewußtsein gesträubt, das sein Fürsichsein darin nicht findet und das also seine Freiheit vermißte, – teils, dies Wesen gegenständlich vorgestellt, ein selbstbewußtes, persönliches Wesen forderte, teils ein lebendiges, selbstbewußtes, wirkliches, nicht in den abstrakten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes. β) Wie das Selbstbewußtsein, so das Bewußtsein, für welches Anderes ist. Dies forderte seinerseits das Moment der gegenständlichen Wirklichkeit, das Sein als solches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenständlichen Dasein, – das Moment der äußeren Wirklichkeit, das wir bei den Engländern besonders sahen. Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist, und zwar so, daß nicht ein dritter Gedanke über diese Einheit ist, noch daß es eine unmittelbare Einheit ist, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist *Ich*; es ist dies an ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgegengesetzter. Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens unterscheidet und dies Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterschieden.[5] So ist es reines Denken; oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urteil a priori, wie es Kant genannt hat.

Dies Prinzip ist die begriffene Wirklichkeit; denn die Wirklichkeit ist eben das Anderssein für das Bewußtsein, welches begriffen ist, das das Selbstbewußtsein in sich zurückgenommen hat. Und der Begriff des Begriffs ist von dieser Seite gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner selbst hat; was nicht begriffen

5 M: ebd., S. 10–12 [*Sämtliche Werke* (1834–1846), S. 95 f.]

ist, ist ihm ein Fremdes. – Dieser absolute Begriff oder diese an und für sich selbst seiende Unendlichkeit ist es nun, welche in der Wissenschaft zu entwickeln ist und deren Unterscheidung als alle Unterscheidung des Universums aus sich darzustellen ist; in seinem Unterscheiden muß es in sich reflektiert bleiben, in gleicher Absolutheit. – Es existiert überall nichts weiter als das Ich; und Ich ist da, weil es da ist: was da ist, ist nur im Ich und für Ich.[6] Fichte hat nun nur diesen Begriff aufgestellt; allein zur Wissenschaft, zur Realisierung aus sich selbst, hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixiert sich ihm als dieser Begriff; er hat die Absolutheit für ihn, insofern er nur der nicht realisierte Begriff ist und also selbst der Realität wieder gegenübertritt. Fichte hat damit die Natur der Realisierung und die Wissenschaft selbst nicht gefunden.

Die Fichtesche Philosophie hat den großen Vorzug und das Wichtige, aufgestellt zu haben, daß Philosophie Wissenschaft aus höchstem Grundsatz sein muß, woraus alle Bestimmungen notwendig abgeleitet sind. Das Große ist die Einheit des Prinzips und der Versuch, wissenschaftlich konsequent den ganzen Inhalt des Bewußtseins daraus zu entwickeln oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu konstruieren. Man hat sich darüber aufgehalten. Es ist Bedürfnis der Philosophie, *eine* lebendige Idee zu enthalten. Die Welt ist eine Blume, die aus *einem* Samenkorn ewig hervorgeht.

Wie Kant das Erkennen, so stellt Fichte das *Wissen* auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philosophie so aus, daß sie sei die Lehre von dem Wissen. Das Bewußtsein weiß, das ist seine Natur; die philosophische Erkenntnis ist das Wissen dieses Wissens. Der Umfang des Wissens der ganzen Welt (was nicht für uns ist, geht uns nichts an) soll entwickelt werden; und ferner soll dieses Wissen Konsequenz der Entwicklung der Bestimmungen sein. Der Gegenstand der Philosophie ist Wissen; es ist ebenso Anfangspunkt, das

6 M: ebd., S. 13–14 [I, 97 f.]

allgemeine Wissen. Das ist Ich, es ist Bewußtsein; das Ich ist Grund, Anfangspunkt. Fichte hat aber dies Prinzip nicht als Idee, sondern noch im Bewußtsein über das, was wir als Wissen tun, aufgefaßt und in der Gestalt der Subjektivität festgehalten. – »Wissenschaft ist ein System der Erkenntnis durch einen obersten Grundsatz, welcher den Gehalt und die Form des Wissens ausdrückt. Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft von dem Wissen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wissens darlegt und die Möglichkeit der Grundsätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundsätze selbst und dadurch den Zusammenhang alles menschlichen Wissens nachweist. Sie muß ein Prinzip haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann noch aus einer anderen Wissenschaft; denn sie ist die höchste. Ist die Wissenschaftslehre, so gibt es auch ein System; gibt es ein System, so gibt es auch eine Wissenschaftslehre und einen absoluten ersten Grundsatz, – durch einen unvermeidlichen Zirkel.«[7]

a) Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben (S. 343 f., 346) gehabt haben, von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins; darin bin Ich eins, dies Ich, diese Einheit ist bei Fichte dieselbe und das Erste. Er geht in seiner Philosophie davon aus, daß die Philosophie mit einem *schlechthin unbedingten*, gewissen *Grundsatz*, mit etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemeinen Erkenntnis, anfangen müsse. »Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolut erster Grundsatz sein soll.«[8] Von diesem Wissen ist nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner selbst; diese Gewißheit ist die Beziehung meiner auf mich selbst. Cartesius fing an: *Cogito, ergo sum*; ich denke, so bin ich. Das Sein des Ich ist nicht totes, sondern konkretes Sein, das höchste Sein, das Denken. Denken ist Tätigkeit; diese als Eins, Fürsichseiendes vorgestellt, ist Ich. Ich ist das abstrakte

7 M: Tennemann, *Grundriß ... von Wendt*, § 393, S. 494–495; vgl. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, S. 13–17; 19–39, passim; 50–52
8 M: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 3 [I, 91]

Wissen, das Wissen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Überhaupt. Dieses Wissen hat absolute Gewißheit, wir fangen mit einem Gewissen an, Ich, – derselbe Punkt wie bei Cartesius, aber mit ganz anderen Bedürfnissen und Forderungen. Denn aus diesem Ich soll nicht das Sein, sondern das weitere System des Denkens aufgestellt werden. Descartes fängt mit dem Ich an; dann haben, finden wir noch andere Gedanken in uns, von Gott; dann kommt er zur Natur usf. Eine Philosophie ganz aus einem Stücke hat Fichte versucht, eine Philosophie, worin nichts Empirisches von außen aufgenommen wäre. – Damit ist gleich ein schiefer Gesichtspunkt hereingebracht; und dieser Gedanke fällt in die alte Vorstellung der Wissenschaft, von Grundsätzen in dieser Form anzufangen und von ihnen auszugehen, so daß diesem Grundsatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenübertritt und daher in Wahrheit Anderes ist, nicht abgeleitet wird. Oder jener Grundsatz drückt eben darum nur die absolute Gewißheit seiner selbst, ohne die Wahrheit, aus.

Der oberste Grundsatz ist unmittelbar, nicht abgeleitet; er soll für sich gewiß sein, das ist nur Ich. Ich soll an allem zweifeln, von allem abstrahieren; nur vom Ich kann ich nicht abstrahieren. Das Ich ist gewiß, die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist das Subjektive, es soll der Grund bleiben; so bleibt das Weitere auch das Subjektive, diese Form kann nicht weggebracht werden. Dieses Ich sahen wir auch bei Kant in der transzendentalen Apperzeption: Ich ist der Quell der Kategorien und Ideen, es ist das Verknüpfende. Alle Vorstellungen, Gedanken sind solche Synthesen, – Mannigfaltiges durchs Denken synthesiert. Fichte geht nicht wie Kant erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; das ist das Große an ihm. Aus dem Ich soll alles hergeleitet werden, das Erzählen soll aufgehoben werden. – Was in mir ist, das weiß ich; es ist das reine, abstrakte Wissen, dies ist Ich selbst. Hiervon fängt Fichte an. Kant nimmt die Bestimmungen des reinen Wissens, die Kategorien, empi-

risch auf aus der Logik, – ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes Verfahren. Fichte ist weitergegangen, und dies ist sein großes Verdienst; er hat gefordert und zu vollbringen gesucht die Ableitung, Konstruktion der Denkbestimmungen aus dem Ich. Ich ist denkend und tätig, bringt seine Bestimmungen hervor. Wie und welche aber bringt es hervor? Ich ist Bewußtsein, aber diese Notwendigkeit, daß ich Bestimmungen wie z. B. Ursache und Wirkung hervorbringe, geht jenseits meines Bewußtseins vor; ich tue es aber, ich bringe die Kategorien instinktmäßig hervor.

Die Philosophie bestimmt er nun als das künstliche Bewußtsein, als das Bewußtsein über das Bewußtsein, so daß ich Bewußtsein habe von dem, was mein Bewußtsein tut.[9] Man hat nun gesagt, man könne nicht hinter das Bewußtsein kommen: ich habe Bewußtsein, finde dies und jenes, finde die Bestimmung von Ursache und Wirkung usf. darin, finde das, was diese hervorgebracht haben; aber wie das Bewußtsein diese Bestimmungen hervorgebracht hat, dahinter kann ich nicht kommen. Allein wenn ich über mein Bewußtsein philosophiere, wenn ich weiß, was mein Ich tut, so komme ich hinter mein gewöhnliches Bewußtsein. Wenn ich philosophiere, so bin ich Bewußtsein und bin mir als Bewußtsein Gegenstand; ich mache mir so mein gewöhnliches Bewußtsein zum Gegenstand. Dies tut das gewöhnliche Bewußtsein nicht; es beschäftigt sich nur mit anderen Gegenständen, Interessen usf., macht sich nicht sein eigenes Bewußtsein zum Gegenstand. Philosophieren wir z. B. über Sein, Ursache, Wirkung usf., so machen wir Sein usf. zu unserem Bewußtsein. Mache ich so eine reine Kategorie zu meinem Bewußtsein, so mache ich mein Bewußtsein zum Bewußtsein und stehe so hinter meinem gewöhnlichen Bewußtsein. Fichte hat so das Wissen des Wissens erst zum Bewußtsein gebracht.

Das Weitere ist, daß also Fichte das philosophische Bewußtsein, den Zweck der Philosophie darein gesetzt hat, das

9 M: vgl. ebd., S. 184–185 [I, 219 f.]

Wissen zu wissen; und er hat seine Philosophie deshalb Wissenschaftslehre genannt, die Wissenschaft des Wissens. Das Wissen ist hier die Tätigkeit, Wissen der Kategorien; diese hat Fichte betrachtet und konstruiert. Ich ist da Tatsache, sagte Fichte, das Erste. Ich ist noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundsatz muß Ich nicht als trockenes Ich, als Eins genommen werden; zum Satz gehört Synthese. – Fichte analysiert Ich in *drei Grundsätze,* aus welchen die ganze Wissenschaft entwickelt werden soll.

α) Der *erste* Satz muß einfach sein; Prädikat und Subjekt müssen sich gleich sein. Sind sie ungleich, so muß das Verbindende erst bewiesen werden; nach ihrer Verschiedenheit sind die Bestimmungen nicht unmittelbar eins, sie müssen also durch ein Drittes bewiesen werden. Der erste Grundsatz muß also identisch sein. – Dieser erste Grundsatz nun näher, als Grundsatz, unterscheidet die Form und den Gehalt an ihm; aber daß er unmittelbar wahr durch sich selbst sei, muß wieder Form und Gehalt dasselbe und er nach beiden unbedingt sein. Er heißt $A=A$, die abstrakte *Identität.* Fichte erinnert selbst an *Cogito, ergo sum.* »Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins; und es gibt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seins.« »Ich bemerke nur noch, daß man, wenn man *Ich bin* überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß.« Seine Einheit ist etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll,* aber nicht *kann*; sie ist nicht etwas, das ist.[10]

Der erste Satz ist nun: Ich bin mir selbst gleich, *Ich=Ich*[11], – diese bestimmungslose Identität. Das Subjekt und Prädikat ist der Inhalt, und die Beziehung beider ist ebenso Ich; die Form ist die Beziehung, der Inhalt die beiden Seiten. Das Beziehende und das Bezogene muß dasselbe sein; der erste Grundsatz ist so Ich=Ich, das ist allerdings die Defi-

10 M: ebd., S. 15, 17 [I, 100, 101]
11 M: ebd., S. 8 [I, 94 f.]

nition des Ich. Ich ist einfach; es ist nichts anderes als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; sofern ich Bewußtsein bin, weiß ich von einem Gegenstande; so weiß ich, daß er mein Gegenstand ist, – der Gegenstand ist *auch* meiner. Der abstrakten Form nach ist dieser Satz Ich=Ich, die Identität überhaupt, Beziehung seiner auf sich selbst; zur Beziehung gehören zwei, die aber hier dasselbe sind. Ich ist identisch mit seinem Unterschiede, aber so, daß das Unterschiedene unmittelbar dasselbe ist und das Identische ebenso unterschieden ist; das ist Unterschied, der keiner ist. Das Selbstbewußtsein ist nicht tote Identität, noch Nichtsein, sondern Gegenstand, der mir gleich ist. Ich ist Subjekt, Prädikat und Beziehung. Abstrakt ist dies $A=A$, der Satz des Widerspruchs. A ist gleichgültiger Inhalt; Ich=Ich ist Einheit beider, Ich selbst. Das ist unmittelbar gewiß, alles andere muß mir ebenso gewiß werden; es soll Beziehung meiner auf mich sein. Der Inhalt soll in Ich verwandelt sein, so daß ich nur meine Bestimmung darin habe.

In diesem Grundsatze nun ist erstens noch kein Unterschied ausgedrückt; es ist wohl Subjekt und Prädikat, aber für uns, die wir darüber reflektieren und es unterscheiden, – an ihm selbst ist kein Unterschied, kein wahrer Inhalt. Zweitens ist er wohl unmittelbar gewiß, Gewißheit des Selbstbewußtseins; allein das Selbstbewußtsein ist ebenso Bewußtsein, und darin ist es ihm ebenso gewiß, daß andere Dinge sind, – es tritt diesen gegenüber. Drittens hat er eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Gewißheit seiner keine Gegenständlichkeit, nicht die Form des unterschiedenen Inhalts an ihr hat – oder eben dem Bewußtsein eines Anderen gegenübertritt. – Dieser Grundsatz ist abstrakt, es ist kein Unterschied darin; er hat nur formell einen Inhalt; er ist mangelhaft, weil er Inhalt enthalten soll. Wie kommt denn nun aber die Bestimmung hinein?

β) Darum ist es für Fichte notwendig, einen *zweiten* Grundsatz zu setzen; es soll Inhalt, Unterschied vorkommen. Dieser Grundsatz ist der Form nach unbedingt; der

Inhalt ist aber bedingt, er kommt dem Ich nicht zu. Der zweite Grundsatz, unter den ersten gesetzt, ist: Ich setze dem Ich ein *Nicht-Ich* entgegen[12], worin eben etwas anderes als das absolute Selbstbewußtsein gesetzt wird. Ihm gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt ist Nicht-Ich, anderer als Ich. Der Satz ist unabhängig danach – das Nicht-Ich, als Inhalt, vom Ich –, oder umgekehrt durch die Form der *Entgegensetzung*, die nicht aus dem Ersten abgeleitet werden kann; hier ist's denn schon mit dem Ableiten aus. Ich setze ein Anderes dem Ich gegenüber, setze mich als nicht gesetzt; dies Nicht-Ich ist das Objekt überhaupt, der Gegenstand, was gegen mich ist, das Negative meiner. Dieses Andere ist das Andere, Negative von Ich; es ist also ein sehr glücklicher, guter und konsequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte.

Man hat vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutschen gleich kurios vor. Die Franzosen sagen *Moi* und *Non-Moi*, ohne zu lachen. Das Setzen in diesen Grundsatz gehört dem Ich an; das Nicht-Ich ist unabhängig vom Ich. Wir haben so zwei, – Ich (Selbstbewußtsein), und darin beziehe ich mich auf ein Anderes. Die Form der Entgegensetzung kann nicht aus dem ersten Satz abgeleitet werden, obgleich dieses doch gefordert war. Dieser zweite Satz heißt also: Ich setze mich als begrenzt, als Nicht-Ich. Fichte sagt, dieser zweite Satz ist auch absolut, wie der erste, nach einer Seite zwar bedingt durch den ersten, nämlich daß das Nicht-Ich in mich aufgenommen ist, ich es mir entgegensetze, es ein Anderes meiner ist; aber das Negative darin ist etwas Absolutes. Dieser zweite Satz ist einerseits, weil Ich schon im ersten Satze war, bedingt; Nicht-Ich ist aber etwas Neues dazu. Wir haben also vor uns ein Feld, welches bloß vom Ich eingenommen ist; sodann habe ich vor mir als Gegenstand das Nicht-Ich.

---

12 M: ebd., S. 17, 19–21 [I, 101, 103–105]

γ) Zu diesen kommt noch ein *dritter* Satz, in welchem ich jetzt diese Verteilung in Ich und Nicht-Ich mache, die *Synthesis* beider, der Satz des *Grundes*, der dem Gehalte nach unbedingt ist, insofern der zweite der Form nach. Dieser dritte Satz ist nämlich die Bestimmung jener beiden ersten Sätze durch einander, worin Ich das Nicht-Ich einschränkt. »Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durch einander gegenseitig beschränkbar, d. i. so, daß die Realität des einen die Realität des andern aufhebe«[13], – aber »nur *zum Teil*«; nur so ist Synthesis, Deduktion möglich. Ich schränke das Nicht-Ich ein, das Nicht-Ich ist für mich; Ich setze es in mich, in die Gleichheit meiner mit mir. So entnehme ich es der Ungleichheit, seinem Nicht-Ich-Sein: d. h. ich beschränke es. Diese Beschränkung des Nicht-Ich drückt Fichte so aus: »Ich setze im Ich«, und zwar »dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen«; eins ist durch das andere begrenzbar.[14] Die ganze Sphäre dessen, was ich vor mir habe, ist nicht Eins, sondern Zwei. Die Sphäre soll Ich sein; ich setze sie aber teilbar, insofern Nicht-Ich darin ist. Und das Nicht-Ich hebe ich auch als ganze Sphäre (nach dem zweiten Grundsatz) auf und setze es teilbar. Das ist der Satz des Grundes oder die Beziehung der *Realität* und *Negation*, die *Grenze*; das ist der synthetische Grundsatz, er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich und Nicht-Ich begrenzt durch Ich. Von dieser Synthese ist eigentlich in den beiden früheren Sätzen noch nichts enthalten. So ist auch hier derselbe Dualismus wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Akte des Ich sind und wenn wir auch ganz im Ich stehenbleiben. Die mannigfaltigen Verhältnisse von Ich und Nicht-Ich geben nun die Kategorien, wie *Substantialität*, *Kausalität* usw. – Schon diese erste Aufstellung dreier Grundsätze hebt die wissenschaftliche Immanenz auf.

---

13 M: ebd., S. 52 [I, 125]
14 M: ebd., S. 28–30 [I, 108–110]

Diese Begrenzung kann nun auf zweierlei Weise für mich sein. In der Grenze wird beides negiert: das eine Mal ist das eine passiv, das andere Mal das andere. In dieser Begrenzung setzt α) Ich das eine Mal das Nicht-Ich als begrenzend und sich als begrenzt, worin das Ich sich setzt als einen Gegenstand nötig habend: Ich weiß mich als Ich, aber bestimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich ist hier tätig, Ich passiv. Dann β) umgekehrt: Ich bin das Beschränkende, das Anderssein aufhebend, Nicht-Ich das Beschränkte; Ich weiß mich als schlechthin bestimmend das Nicht-Ich, Ich ist die absolute Ursache des Nicht-Ich als solchen. Das erste ist der Satz der theoretischen Vernunft, der Intelligenz, – das zweite der Satz der praktischen Vernunft, des Willens.[15] Willen ist es, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenstand begrenzend; so mache ich mich tätig auf den Gegenstand. Der theoretische Satz ist, daß ich mir Gegenstand bin, so daß ich vom Nicht-Ich begrenzt werde. Wir sagen, der Gegenstand ist vor mir, er bestimmt mich; zwischen beiden ist ein Verhältnis, sie begrenzen einander. Einmal begrenze ich, und das andere Mal werde ich begrenzt von dem Nicht-Ich, – dies ist das Theoretische, daß Ich, indem ich anschaue, ein Inhalt ist; und ich werde so bestimmt, ich habe diesen Inhalt in mir, eben den Inhalt, der außer mir so ist. Dies ist im ganzen ebenso wie bei der Erfahrung Kants: Ich, und ein Stoff, Inhalt; so ist hier ein Nicht-Ich, wodurch das Ich bestimmt wird. Ich ist einmal bestimmt, das andere Mal, indem es sich erhält, auch bestimmend; denn es ist denkend.[16]

Hier vorzüglich ist es nun, daß man [von] Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersseins in das absolute Selbstbewußtsein aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Anderssein als unbedingt, an sich angenommen worden, so kommt diese Rückkehr nicht zustande. Das Jenseits des Ich soll vom prak-

15 M: ebd., S. 52–56 [I, 125–128]
16 M: ebd., S. 74 [I, 140]

tischen Ich bestimmt werden; so bleibt dem unbestimmten Nicht-Ich nur der Anstoß auf Ich übrig. So findet die ins Unendliche gehende Tätigkeit einen Anstoß, durch den sie zurückgedrängt wird in sich, gegen den sie dann aber wieder reagiert. Indem ich nun das Nicht-Ich setze, muß das affirmative Ich sich selbst beschränken. Diesen Widerspruch sucht Fichte zu vereinigen, aber dessenungeachtet läßt er den Grundschaden des Dualismus bestehen; so ist er nicht aufgelöst, und das Letzte ist nur ein Sollen, Bestreben, Sehnen. Diese unendliche Sehnsucht hat man dann im Schönen und im religiösen Gefühl als das Höchste angesehen und damit zusammenhängend die oben (→18, S. 459 ff.) erwähnte Ironie. – Dies Ich ist in dieser Rückkehr nur ein Sehnen, Streben; es ist seinerseits fixiert und kann sein Streben nicht realisieren. Es bestimmt wohl das Andere, aber diese Einheit ist schlechthin eine endliche; Nicht-Ich ist unmittelbar dem Bestimmen wieder so entgangen und aus dieser Einheit getreten. – Was vorhanden ist, ist nur eine Abwechslung des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins eines Anderen und das unendliche Fortgehen dieses Abwechselns, das kein Ende findet.[17]

b) Im *theoretischen* Bewußtsein weiß ich mich als bestimmt von dem Gegenstande; das Ich ist das Setzende überhaupt, findet sich darin durch das Nicht-Ich beschränkt. Es ist sich aber selbst gleich; seine unendliche Tätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, sich selbst hervorzubringen. Die Weisen, daß das Ich sich selbst setzt, sind die verschiedenen Weisen seiner Tätigkeit; diese haben wir in ihrer Notwendigkeit zu erkennen. Das ist die philosophische Erkenntnis; so erkenne ich immer nur Wissen, Tat des Ich. Es ist ans Bewußtsein appelliert: Ich und Nicht-Ich werden in ihrer Abstraktion postuliert. Die philosophische Erkenntnis betrachtet aber das Bewußtsein selbst. Es ist nicht genug, daß wir dieses im Bewußtsein finden; das Bewußtsein des

17 M: ebd., S. 79 [I, 142 f.]

Bewußtseins ist, daß die Tätigkeiten mit Bewußtsein produziert werden, welche das gemeine Bewußtsein auch produziert, aber ohne es zu wissen. Im gewöhnlichen Bewußtsein weiß ich nicht, daß ich mich darin auch tätig, bestimmend verhalte; dies weiß nur das philosophische Bewußtsein. Ein Gegenstand ist viereckig, ich stelle ihn groß vor usw. Meinem gewöhnlichen Bewußtsein sind diese Bestimmungen gegeben; ich nehme sie, daß sie an mich kommen, – der Gegenstand *ist*. Das, was ich aber vor mir habe, das tue ich selbst; das weiß das gemeine Bewußtsein nicht, das philosophische Bewußtsein erkennt dies. Wenn ich die Wand sehe, so denke ich nicht ans Sehen, sondern an die Wand; das Sehen ist aber meine Tätigkeit. Ich empfinde, das ist nur ein durch mich Gesetztes; dieses Setzen erkenne ich im philosophischen Bewußtsein, diese Bestimmungen sind also durch mich gesetzt. – Das Ich als theoretisch ist tätig, es setzt sich aber hier als beschränkt, der Gegenstand hat Einwirkung auf mich; das nennt Fichte das philosophische Bewußtsein. Es weiß, daß Ich das Setzende ist; es setzt hier, daß das Nicht-Ich etwas in mir setzt. Das Ich setzt sich als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, aber ich mache diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in mir, diese Passivität des Ich ist selbst die Tätigkeit des Ich.

Diese Begrenzung beider wird nun fortgeführt. Die theoretische Seite ist das Ich, welches alle Bestimmungen der Vorstellung, des Denkens hervorbringt, aber bewußtlos; das Beschränktwerden schwebt dem gemeinen Bewußtsein allein vor; daß ich dies setze, erkennt allein das philosophische Bewußtsein. Ich setzt sich so, oder es ist ein Bestimmen des Ich selbst; d. h. alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, ist eine Bestimmung des Ich, – wie bei Kant die Kategorien und sonstigen Bestimmungen. Die Entwicklung der theoretischen Vernunft ist Entwicklung dieser Schranke; diese Tätigkeit ist nun die Kategorie. Fichte will die Formen dieser Begrenzung durchgehen; hieraus entwickelt er die Bestimmungen des Gegenstandes, und diese Bestimmungen

nennt er Kategorien. Und näher sucht Fichte nun die besonderen Kategorien daraus abzuleiten; woran von Aristoteles an kein Mensch gedacht hat – die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konstruktion aufzuzeigen –, dies hat Fichte versucht. Aber von Hause aus ist seine Darstellung mit einem Gegensatze behaftet wie bei Kant: Ich und die Vorstellung, und dann die Dinge an sich; hier bei Fichte das Ich und das Nicht-Ich. Es ist ein Anstoß; alle Formen, worunter er mir vorkommt, daß das Objekt Substanz sei usw., ist ein Gesetztwerden durch mich, z. B. *Wechselbestimmung* im dritten Satze. Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt; beides in einem ist Wechselbestimmung. Gleicher Grad der Tätigkeit des einen als Leiden im andern ist Kausalität.[18] Ich und Nicht-Ich sind bezogen und durch einander begrenzt; insofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich insofern als passiv betrachtet. Und umgekehrt: insofern Ich real, tätig bin, das Objekt leidend, ist das entgegengesetzte Verhältnis vorhanden. Dieses Verhältnis, daß die Passivität der Objekte meine Aktivität oder Realität ist und umgekehrt, ist der Begriff der Kausalität. Es ist Weise des Begrenzens, nähere Weise des Verhältnisses. »So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht-Ich ... Es setzt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird, und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt.«[19] Das ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten; dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer anderen ist Analyse vom Standpunkte des Bewußtseins aus, nicht an und für sich.

Ich ist insofern der *Idealgrund* aller Vorstellungen des Gegenstandes; alles Bestimmtsein des Gegenstands ist eine

---

18 M: ebd., S. 60, 67 [I, 131, 136]
19 M: ebd., S. 59 [I, 130]

Bestimmung des Ich. Aber daß er Gegenstand sei, muß er dem Ich entgegengesetzt sein, – die durch Ich gesetzten Bestimmungen als ein Anderes, Nicht-Ich. Diese Entgegensetzung des Gegenstands ist der *Realgrund* der Vorstellungen, Ich ist auch Realgrund des Gegenstands; denn es ist ebenso ein Bestimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Objekt dem Ich entgegengesetzt sei. Beides, der Realgrund des Vorstellens und der Idealgrund sind ein und dasselbe[20]; in jenem Sinne ist Ich tätig und Nicht-Ich rein passiv, nach der andern Seite ist Ich passiv und der Gegenstand tätig, einwirkend. Ich hat aber im nicht philosophischen Bewußtsein nicht das Bewußtsein seiner Tätigkeit im Vorstellen des Gegenstandes, sondern stellt sich seine eigene Tätigkeit als Tätigkeit des Nicht-Ich vor. – Wir sehen hier den Gegensatz verschiedene Gestalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegensetzen; zweierlei Tätigkeiten; Vorstellen des Nicht-Ich, seiner eigenen Tätigkeit des Entgegensetzens als eines Fremden.

Ich soll nun das Idealprinzip und das Nicht-Ich das Realprinzip sein, worüber Herr Krug viel geschwatzt hat; wie es denn damals in Deutschland viele Philosophien gegeben hat, wie Krugsche, Friessche, Bouterweksche, Schulzesche usf. Philosophie, – ein Gebraue aus aufgerafften Gedanken und Vorstellungen, Tatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, soweit Gedanken überhaupt darin sind, oder es ist ein Modifikatiönchen angebracht, und diese sind größtenteils nichts anderes, als daß die großen Prinzipien dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getötet sind; oder es sind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Prinzip aufgestellt werden soll, aber näher betrachtet bleiben es die Prinzipien einer jener Philosophien. Es mag dies als Trost dienen, daß ich von allen diesen Philosophien nicht weiter spreche; das Auseinanderlegen derselben wäre

20 M: ebd., S. 121–122 [I, 174 f.]

nichts als ein Aufzeigen, daß alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen ist und daß die Modifikation der Formen nur ist der Schein einer Veränderung, eigentlich aber eine Verschlechterung der Prinzipien dieser Philosophen.[21]
Beim Idealprinzip der Fichteschen Philosophie bin Ich also das Bestimmende, Setzende. Aber es ist in diesem Bestimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich bestimmt, und Ich ist sich selbst gleich, ist unendlich, d. h. identisch mit sich. Schranke der menschlichen Vernunft usf. ist eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beschränkt ist, versteht sich von selbst; aber wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts anderes als Sich-zu-sich-selbst-Verhalten, nicht zu seiner Grenze: der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch sehr abstrakt sein, und so ist sie auch wieder endlich; aber dessenungeachtet bleibt die Unendlichkeit in sich selbst. Fichte sagt nun, Ich ist unendlich, ist denkend, findet sich aber mit einem Nicht-Ich; dies ist ein Widerspruch. Das Ich, das schlechthin bei sich selbst sein soll, soll nun bei anderem sein, – das Ich, das schlechthin frei ist. Die Forderung, diesen Widerspruch aufzulösen, hat nun bei Fichte die Stellung, daß sie nur eine geforderte Auflösung ist, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt sich immer eine neue; es ist eine fortgesetzte Abwechslung von Negation und Affirmation, eine Identität mit sich, die wieder in die Negation verfällt und daraus immer wieder hergestellt wird. – Dies ist der Standpunkt Fichtes in Rücksicht des Theoretischen.
Ebenso deduziert Fichte nun das *Vorstellen*. Ich bin tätig, gehe hinaus; Ich findet sich aber in seiner Tätigkeit gehemmt, findet eine Grenze, geht in sich zurück. Das sind zwei ent-

21 vgl. Fn. 1, S. 387, und S. 418 ff.

gegengesetzte Richtungen, Hinaus und Hinein, beide sind in mir; ich schwebe zwischen beiden, will sie vereinigen, so bin ich *Einbildungskraft*. Daß Bestimmung, Grenze, Festes zwischen beiden sei, muß ich die Grenze *ständig* machen; das ist der *Verstand*.[22] Bestimmungen des Verstandes, der Objekte (Kategorien) und Bestimmungen der Vorstellung sind Weisen der Synthese; jede Synthese ist aber neuer Widerspruch. Es sind also neue Vermittlungen nötig; diese sind neue Bestimmungen.

So sagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort bestimmen, zu meiner Vorstellung machen, d. h. ihm seine Negation gegen mich nehmen; ich habe es nur mit meiner Tätigkeit zu tun. Es ist aber immer noch Äußerlichkeit darin vorhanden; diese bleibt zurück, wird nicht erklärt durch meine Tätigkeit. Dieses Jenseits nennt Fichte den *unendlichen Anstoß*.[23] Ich ist in seiner Selbstbestimmung als bestimmend und bestimmt zugleich betrachtet worden; wird »darauf reflektiert, daß das das schlechthin Bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbestimmtes sein müsse, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind«, so ist das eine Mal Ich das Unbestimmte, das andere Mal Nicht-Ich.[24] Ich macht das Objekt zu seiner Vorstellung, negiert es; so ist diese Philosophie *Idealismus*, alle Bestimmungen des Gegenstandes sind ideelle. Alles, was Ich Bestimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, Stiefel selbst, indem Ich sie anlege. Es bleibt zurück nur der leere Anstoß; das ist das Kantische Ding an sich. Das Ich, die theoretische Vernunft, setzt ihr Bestimmen ins Unendliche fort. ›Ich bleibt aber immer, als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz.‹[25] Das Theoretische ist so abhängig.

---

22 M: ebd., S. 197, 194, 204 [I, 228, 225, 233]
23 M: ebd., S. 195–196 [I, 227 f.]
24 M: ebd., S. 221–222 [I, 245]
25 M: ebd., S. 228 [I, 248]

Die Form der Darstellung hat Unbequemlichkeit; Ich setzt, so habe ich immer Ich vor Augen. Da erscheint mir immer mein empirisches Ich; das ist ungereimt. Die theoretische Tätigkeit ist bewußtlos; sie erscheint erst im philosophischen Erkennen als bewußt; im gemeinen Bewußtsein sind mir meine Produkte Gegebenes. Das Ich ist auch ungeschickte, überflüssige Form, die den Gesichtspunkt verrückt. Daß ich vorstelle, ist allerdings meine Tätigkeit; der Inhalt ist aber die Hauptsache, es handelt sich um den Inhalt des Setzens und seinen notwendigen Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit dem Inhalt, so verschwindet diese Form der Subjektivität, welche das Herrschende ist; die subjektive Form ist das Bleibende in seinem Gegensatze. Für das Ich bleibt immer das Ding-an-sich; der Dualismus löst sich nicht auf. Man hat es nicht mit dem Wahren an und für sich zu tun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut ist, wie es sein Begriff fordert. Die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, er ist frei; Ich kommt nicht weiter, hat es immer mit demselben unendlichen Anstoß zu tun.

c) Das Zweite ist die *praktische* Vernunft. Im Praktischen aber ist es, wo dieser Gegensatz sich auflösen soll. Das Verhältnis des praktischen Ich ist, daß es sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich, – Ich bei mir selbst darin sei. Ich ist unendliche Tätigkeit, Ich = Ich ist absolut[26], – freilich abstrakt. Aber um eine Bestimmung zu haben, muß doch ein Nicht-Ich sein; Ich ist die Tätigkeit, Kausalität, das Setzende des Nicht-Ich und das Aufhebende des Gegensatzes desselben. – Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengesetzt bleibt, so ist derselbe Gegensatz hier, nur in abstrakterer Form, nicht in der roh empirischen Kants. Fichte windet sich hier auf mannigfaltige Weise oder gibt dem Gegensatze mancherlei verschiedene Formen; die schlechteste Form ist, daß Ich als Kausalität gesetzt ist; denn darin

26 M: ebd., S. 225, 229 [I, 246, 249]

hat es ein Anderes notwendig, worauf es tätig ist. »Das absolute Ich soll demnach sein Ursache des Nicht-Ich, ... d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrigbleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert; desjenigen, welchem der Anstoß auf die ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn daß von den besonderen Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den notwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sei, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan.«[27] Die Schranke der Intelligenz soll durchbrochen werden; das Ich soll das allein Tätige sein. Das Andere, der unendliche Anstoß, soll aufgehoben werden; Ich soll mich befreien.

»Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund, d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Teil nicht setzen.« Dies tut es ja schon als intelligent. »Es müßte demnach den Grund, sich nicht zu setzen, in sich selbst haben«; Ich ist aber gleich Ich, setzt sich selbst, – »es müßte in ihm sein das Prinzip, sich zu setzen, und das Prinzip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengesetztes Prinzip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Prinzip. Das Ich wäre gar nichts, denn es höbe sich selbst auf.«[28] »Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze ... In einem anderen Sinne müßte das Ich gesetzt sein als unendlich, in einem anderen als endlich. Wäre es in einem und demselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei ... Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Tätigkeit auf das Ich selbst und auf nichts ande-

27 M: ebd., S. 232 [I, 251]
28 M: ebd., S. 233 [I, 252]

res als das Ich ... Insofern das Ich Schranken und sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Tätigkeit nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich«, auf ein Anderes, ein Objekt, ist »objektive Tätigkeit.«[29] So bleibt Fichte beim Gegensatz, nur hat er andere Gestalt als zwei Richtungen im Ich; beide sollen eine und dieselbe Tätigkeit des Ich sein. Ich soll darauf gehen, das Entgegengesetzte, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu bestimmen; jenseits meiner Bestimmung kommt aber dasselbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich setzt schlechthin einen Gegenstand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze sei, ist unbestimmt. Den Kreis meiner Bestimmung kann ich ins Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenseits bleibt immer.

Das Letzte in Ansehung des Praktischen ist so, daß die Tätigkeit des Ich ein *Sehnen, Streben* ist[30], – dasselbe, was das Kantische Sollen; Fichte behandelt dies mit großer Weitschweifigkeit. Die Fichtesche Philosophie hat denselben Standpunkt als die Kantische Philosophie; das Letzte ist immer die Subjektivität, sie ist an und für sich seiend. Sehnen ist das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergessen; darum ist es ein so behaglicher Zustand, Ich sei diese Vortrefflichkeit. Streben ist ein unvollendetes Tun oder an sich begrenztes Tun. Das Praktische als ein solches ist mit einem Gegensatze behaftet, negativ gegen ein Anderes. Dies Nicht-Ich, worauf es tätig ist, hat zwar alle Bestimmungen durch die Tätigkeit des Ich; aber es bleibt ihm das reine Jenseits übrig, es ist ein unendlicher Anstoß: es hat nur die Bedeutung von Nicht-Ich, keine positive, an sich selbst seiende Bestimmung.

Das letzte Resultat ist ein nie aufzulösender Zirkel, daß nämlich »der endliche Geist notwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von

---

29 M: ebd., S. 238–239 [I, 255 f.]
30 M: ebd., S. 302, 246–247 [I, 302, 261]

der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn dasei (ein notwendiges Noumen)«.[31] Oder wir sehen Ich schlechthin bestimmt nur im Gegensatze, Ich nur als Bewußtsein und Selbstbewußtsein, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiste wird. Ich ist der absolute Begriff, der nicht zur Einheit des Denkens kommt, nicht in diese Einfachheit zurückkehrt oder in der Einfachheit nicht den Unterschied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat, – Setzen, reine Tätigkeit des Ich und Entgegensetzen nicht als dasselbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anstoß, das Nicht-Ich nicht; es bestimmt das Nicht-Ich, aber es bleibt ein Jenseits – ein Jenseits, welches als Nicht-Ich das Selbstbewußtsein nicht sich zu eigen zu machen weiß.

α) Erstens behält dadurch Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbstbewußtseins, entgegengesetzt dem allgemeinen, absoluten, oder dem Geiste, worin es selbst nur Moment ist; denn das einzelne Selbstbewußtsein ist eben dieses, das gegen ein Anderes auf der Seite stehenbleibt. Wenn Ich deswegen das absolute Wesen genannt wurde, so gab dies das ungeheure Ärgernis, weil Ich in der Tat bestimmt nur in dem Sinne des einzelnen Selbstbewußtseins oder des Subjekts, entgegengesetzt dem Allgemeinen, vorkommt.

β) Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der *Vernunft*, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich; sie ist ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein *Glauben*[32], daß beides an sich eins sei, aber ein Ziel, dessen Erreichung derselbe Widerspruch wie bei Kant ist, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat. Fichte bleibt beim Sollen stehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben hinstellt, so schließt auch Fichte mit einem Glauben. Das hat er in populären Schriften ausgeführt. – Weil nämlich Ich fixiert ist als entgegengesetzt gegen Nicht-Ich und nur *ist* als entgegengesetzt,

---

31 M: ebd., S. 273 [I, 281]
32 M: ebd., S. 301 [I, 301]

so geht es in jener Einheit verloren; – die Erreichung dieses Ziels ist deswegen in das schlechte, sinnliche Unendliche hinausgeschoben, eben ein Fortgang ohne Gegenwart, ohne Wirklichkeit an ihm selbst, denn Ich hat nur in seinem Gegensatze alle Wirklichkeit. – Die Fichtesche Philosophie erkennt nur den endlichen Geist, nicht den unendlichen, nicht als allgemeines Denken, wie die Kantische das Nichtwahre; oder sie ist formell. Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glaube an eine *moralische Weltordnung* gefaßt; sie ist absolute Voraussetzung; wir haben Glauben bei allem, was Ich tue, daß jede moralische Handlung einen guten Erfolg haben werde.[33] Diese Idee ist wie bei Kant ein Allgemeines, ein Gedankending. »In Summa: dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist notwendig der eines Abgotts ... *Religion* ist ein praktischer Glaube an die moralische Weltordnung« (Gott); »Glaube an eine übersinnliche Welt gehört nach unserer Philosophie unter die unmittelbaren Wahrheiten.«[34] Fichte schließt so mit der höchsten Idee, Vereinigung der Freiheit und Natur, so daß sie unmittelbar nicht erkannte ist; nur der Gegensatz fällt ins Bewußtsein. Diese geglaubte Vereinigung findet er auch in *Liebe Gottes.* Als geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie; und nur dies in der Philosophie zu erkennen, kann Interesse haben.

Es bleibt bei einer völlig ungenügenden Äußerlichkeit: weil eine Bestimmtheit notwendig, so die andere; – die Nicht-Idee liegt zugrunde. Ich ist auf ein Anderes bezogen, wieder auf ein Anderes usf. ins Unendliche. »Die Wissenschaftslehre ist *realistisch.* Sie zeigt, daß das Bewußtsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen

33 M: *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Fichtes Leben*, Teil II), S. 111

34 M: *Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus* [1799], S. 51, 53

völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloß *gefühlt*, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können.« Diese Wissenschaft ist aber nicht transzendent, sondern transzendental. »Sie erklärt allerdings alles Bewußtsein aus einem unabhängig von allem Bewußtsein Vorhandenen; aber sie vergißt nicht, ... daß jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges ist, insofern es *für* das Ich dasein soll.« Alles ist seiner Idealität nach vom Ich abhängig; Ich aber ist, seiner Realität nach, selbst abhängig. Dies notwendige Außersich des endlichen Geistes, was nur für ihn, ist derjenige »Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann«.[35]

Ich ist Denken, an sich bestimmend das Objekt; diese Fortbildung ist Denken. Ich, als Subjekt des Bewußtseins, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objekts ist das in Subjekt und Objekt Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objektive das Seinige des Ich ist. Aber die Fichtesche Wissenschaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objekten als den des Fortbestimmtwerdens der Objekte durch Ich, aber keine Identität des ruhig sich entwickelnden Begriffs.

γ) Weil Ich so auf einer Seite fixiert ist, so geht von ihm, als diesem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduzieren der Fichteschen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein

35 M: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 272–274 [I, 279 ff.]

Fortgang von Bestimmtheiten zu anderen, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung fehlt, so wie ein absoluter Inhalt. Z. B. die Betrachtung der *Natur* ist so eine Betrachtung derselben als reiner Endlichkeiten von einem Anderen aus. So z. B. wird der *organische Leib* so begriffen: Das Bewußtsein braucht eine ganz eigentümliche Sphäre seiner Tätigkeit. Diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche, notwendige Tätigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiß. Es ist ein Anschauen, ein Linienziehen; dadurch wird dies angeschaut als ein im Raum Ausgedehntes. Er ist als ruhend, fortdauernd und doch als unaufhörlich sich verändernd oder als *Materie* gesetzt – diese als eine Menge von Teilen, so hat sie *Glieder* –, da die Person sich nur einen Leib zuschreiben kann, indem sie ihn setzt als stehend unter der Einwirkung einer anderen Person. Aber ebenso notwendig ist, daß ich diese Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie ist ebenso als auch meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine *haltbare, zähe* Materie gesetzt.[36] Diese zähen Materien müssen ferner abgesondert sein, – die verschiedenen Personen können nicht als *ein* Teig aneinanderkleben. Denn mein Leib ist mein Leib, nicht eines anderen; er soll ferner auch wirken, tätig sein, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erst durch Einwirkung eines anderen kann ich selbst tätig sein und stelle mich als vernünftiges Wesen dar, das von ihm respektiert werden kann; der andere soll mich unmittelbar als vernünftiges Wesen behandeln, ich soll für ihn ein vernünftiges Wesen sein, ehe ich tätig gewesen bin. D. h. meine Gestalt muß durch ihr bloßes Dasein im Raume wirken, ohne daß ich tätig wäre; d. h. sie muß *sichtbar* sein. Die wechselseitige Einwirkung vernünftiger Wesen soll ohne Tätigkeit aufeinander geschehen; es muß die *subtile* Materie

---

36 M: *Grundlage des Naturrechts* (Jena und Leipzig 1796) I, S. 55–71, passim [III, 56–71]

gesetzt werden, daß sie durch die bloße ruhende Gestalt modifiziert werde. So ist das *Licht* deduziert und dann ebenso die *Luft*.[37]

Es ist dies ein bloßes äußerliches Fortgehen von einem zum anderen, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung, daß die Pflanzen und Tiere zur Nahrung des Menschen vorhanden sind. Dies erhält die Wendung: der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares dasein, – somit sind Pflanzen und Tiere deduziert; die Pflanzen müssen in etwas stehen, – somit ist die Erde deduziert. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenstand betrachtet wird, was er an ihm selbst ist; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der tierische Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die artikuliert ist und modifiziert werden kann, Licht als eine subtile Materie der Mitteilung des bloßen Daseins usf., – wie dort Pflanze und Tier nur etwas Eßbares sind. Von philosophischer Betrachtung ist dabei keine Rede.

Eben dies ist der Fall in Ansehung des Inhalts. Fichte hat auch *Moral, Naturrecht* verfaßt; er behandelt sie aber nur als Wissenschaften des Verstandes. Das Fichtesche Naturrecht stellt z. B. die Organisation des *Staats* auf. Diese Organisation ist gerade etwas so Geistloses, als diese Deduktion natürlicher Dinge und als manche der französischen Konstitutionen waren, die wir in neueren Zeiten sahen, – eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als solche als absolute gelten oder das *Recht* das höchste Prinzip ist. Das Allgemeine ist nicht der Geist, die Substanz des Ganzen, sondern die äußerliche, verständige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat ist nicht in seinem Wesen, sondern nur als Rechtszustand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. – Die Fichtesche Deduktion der rechtlichen und moralischen Begriffe bleibt gleichfalls in der

37 M: ebd., S. 78–82, passim [III, 75–80]

Schranke des Selbstbewußtseins und der Härte des Verstandes stehen, gegen die Fichtes populäre Darstellungen von Religion und Sittlichkeit Inkonsequenzen darbieten. Kant hat angefangen, das Recht auf die *Freiheit* zu gründen, auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Prinzip; es ist aber wie bei Rousseau Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es ist dies ein großer Anfang; aber um zum Besonderen zu kommen, haben sie Voraussetzungen machen, aufnehmen müssen. Es sind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat also zur Hauptbestimmung, daß die Freiheit der Einzelnen sich durch die allgemeine Freiheit beschränken müsse.[38] Sie bleiben immer Sprödes, Negatives gegeneinander. Das Gefängnis, die Bande werden immer größer, statt daß der Staat als Realisierung der Freiheit gefaßt werde. Es geht mit borniertem Verstande fort, das Naturrecht ist besonders mißraten; er deduziert auch die Natur, soweit er sie braucht, – das ist ideenloses Fortgehen.

2. Fichtes neu umgebildetes System

In seinen späteren, populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue. Fichte hat eine große Aufregung seiner Zeit gegeben, den Kantianismus vollendet. – Populär sagt er: »Nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie; alles, was der Mensch aus sich selbst tut, ist nichtig. Alles Sein ist lebendig und in sich selbst tätig, und es gibt kein anderes Leben als das Sein und kein anderes Sein als Gott; Gott ist also absolutes Sein und Leben. Das göttliche Wesen tritt auch aus sich hervor, offenbart und äußert sich, – die Welt.«[39]

---

38 M: ebd. II, S. 21 [III, 195]

39 M: Rixner, a. a. O., Bd. III, § 192, S. 416; vgl. *Über das Wesen des Gelehrten* (Berlin 1806), S. 4–5, 15, 25–27

Diese Philosophie enthält nichts Spekulatives, aber sie fordert das Spekulative. Wie die Kantische Philosophie in ihrer Idee des höchsten Gutes, worin die Gegensätze sich vereinigen sollen, so fordert die Fichtesche Philosophie die Vereinigung im Ich und in dem Ansich des Glaubens, in welchem das Selbstbewußtsein in seinem Handeln von der Überzeugung ausgeht, daß an sich sein Handeln den höchsten Zweck hervorbringe und das Gute sich realisiere. Es ist in der Fichteschen Philosophie nichts zu sehen als das Moment des Selbstbewußtseins, des selbstbewußten Insichseins, wie in der englischen Philosophie ebenso einseitig das Moment des Sein-für-Anderes oder des Bewußtseins nicht als Moment, sondern als das Prinzip des Wahren ausgesprochen ist, – in keiner von beiden die Einheit beider, der Geist.

Fichtes Philosophie macht in der äußeren Erscheinung der Philosophie einen bedeutenden Abschnitt. Von ihm und seiner Manier kommt das abstrakte Denken, die Deduktion und Konstruktion. Mit der Fichteschen Philosophie hat sich eine Revolution in Deutschland gemacht. Bis in die Kantische Philosophie hinein ist das Publikum noch mit fortgegangen, bis zur Kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse; sie war zugänglich, man war begierig darauf, sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt. Sonst beschäftigten sich Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei der Kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. Sie sind nicht bis zum Fichteschen Spekulativen fortgegangen, haben gleich Abschied genommen, wo es zum Spekulativen geht; besonders seit Fichte wurde es Beschäftigung weniger Männer. Das Publikum wurde durch die Kantische und Jacobische Philosophie darin bestärkt, daß das Wissen von Gott ein unmittelbares sei, das man von Haus aus kenne, ohne zu studieren.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewußtsein zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich nur einen Inhalt, eine Erfüllung gibt durch Endlichkeiten, Einzelheiten, die nichts an und für sich

sind, so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewußtseins an ihm selbst, den Inhalt sich an sich selbst zu wissen, einen Inhalt, der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewußter, geistiger Inhalt oder inhaltsvoller Geist sei. Diese unmittelbare Einheit des selbstbewußten Ich und seines Inhalts oder der Geist, der sein selbstbewußtes Leben nur anschaut und dies als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat sich dann in den poetischen und prophetischen, sehnsüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchsen, die aus der Fichteschen Philosophie hervorgegangen sind.

3. Hauptformen, die mit der Fichteschen Philosophie zusammenhängen

Es fällt in Ansehung des Inhalts, den das Fichtesche Ich in seiner Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit, Hölzernheit und, das Wort zu sagen, die gänzliche Albernheit zu sehr auf, als daß bei ihm stehengeblieben werden könnte, – auch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des Prinzips und der Notwendigkeit, daß der Inhalt so ausfallen muß. Andererseits war aber darin das Selbstbewußtsein, Ich, als das Wesen gesetzt, nicht ein fremdes, anderes Selbstbewußtsein, sondern Ich, – eine Bezeichnung, die alle sind und in der Wirklichkeit aller widerklingt.

a. Friedrich von Schlegel

Der Fichtesche Standpunkt der Subjektivität hat seine nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten und so seine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören und zum Teil das Bestreben waren, über die Subjektivität hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war. – Ich war das Fichtesche Prinzip, es bleibt in diesen Formen; dann ist das Bedürfnis, diese Schranke zu durchbrechen. Bei Fichte erzeugt sich die Schranke immer wieder. Ich, das dagegen

reagiert, gibt sich Ruhen in sich selbst; es soll konkret sein, es ist aber nur negatives Ruhen. Diese Form, die *Ironie*, hat zum Anführer *Friedrich von Schlegel*. Das Subjekt weiß sich in sich als das Absolute, alles andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten, Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über alles dieses; es ist ihr Ernst mit nichts, es ist Spiel mit allen Formen.

In der Subjektivität, Individualität der *eigenen Weltanschauung* findet Ich seine höchste Eitelkeit, *Religion*. Alle verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich. Die *Dialektik* ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhalten.

Wie dies fürs philosophische Selbstbewußtsein ausgesprochen ist, so hat für die allgemeine *Bildung* die fremde Intellektualwelt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: sie, zusammengesetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene, im Raume und Dasein einzelne gewesen war, aus einer Welt, welche jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewußtseins sei, und aus einer, welche erst kommen sollte und worin das Selbstbewußtsein erst sein Wesen erreichen sollte. Der Geist der Bildung hat sie verlassen und anerkennt nichts dem Selbstbewußtsein Fremdes mehr. Nach diesem Prinzip hat denn das geistige lebendige Wesen sich in das Selbstbewußtsein versetzt, und die Einheit des Geistes meint es unmittelbar aus sich selbst und in dieser Unmittelbarkeit auf eine poetische oder wenigstens prophetische Weise zu wissen. Was die poetische Weise betrifft, so weiß sie von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer Anschauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch ausspräche; und was sie poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens seines Selbstbewußtseins. – Aber die Wahrheit ist die absolute Bewegung, und indem sie eine Bewegung von Gestalten, das *Universum* ein Reich

von Geistern ist, so ist das Wesen dieser Bewegung der Begriff, und ebenso jeder einzelnen Gestalt; er ist ihre ideelle Form, nicht das Reale der Gestalt. In der Gestaltung ist die Notwendigkeit verloren, das eigene Tun, Leben und Selbstgefühl bleibt in sich; und diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie.

Das prophetische Aussprechen philosophisch sein sollender Wahrheiten gehört dem Glauben, – dem Selbstbewußtsein, das zwar den absoluten Geist in sich selbst anschaut, aber sich als Selbstbewußtsein nicht begreift, sondern das absolute Wesen über das Erkennen hinaus, jenseits der selbstbewußten Vernunft setzt: so Eschenmayer, Jacobi. – Dies begriffslose prophetische *Reden* versichert vom Dreifuß [her] dies und jenes vom absoluten Wesen und verlangt, daß jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine Herzenssache, es sind eine Menge Inspirierter, welche sprechen, deren jeder einen *Monolog* hält und den anderen eigentlich nur im Händedruck und im stummen Gefühl versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Gebärde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, – für sich sagen sie weiter nichts. Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, sehnsüchtiger Poesie. Vor der Wahrheit erblaßt die Eitelkeit, kriecht hämisch und höhnisch lächelnd in sich zurück. – Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, sondern dem Begriff des Wahren an und für sich; darin fixiere deinen Blick.

b. Religiöse Subjektivität

Die zweite Form ist, daß die Subjektivität sich in die *religiöse Subjektivität* geworfen hat. Verzweiflung am Denken, an Wahrheit, an und für sich seiender Objektivität, und

Unfähigkeit, eine Festigkeit, Selbsttätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüt dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen und in der Religion etwas Festes zu finden; dieses Feste, diese innerliche Befriedigung überhaupt sind religiöse Empfindungen. – Dieser Trieb zu etwas Festem hat andere in positive Religiosität, in Katholizismus, Aberglauben, Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der inneren Subjektivität alles schwankt. Sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüts an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Äußerlichen sich in die Arme werfen, und findet innere Nötigung dazu.

c. Novalis

Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so *Sehnsucht*. Diese Sehnsucht einer *schönen Seele* stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich und hält sich auf diesem Standpunkt fest, – das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständigkeit aller Wahrheit. – Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektierenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.

d. Fries, Bouterwek, Krug

Eine andere Form der Subjektivität ist Subjektivität der Willkür, Ignoranz. Sie ergriff dies, daß die letzte Weise des Erkennens unmittelbares Wissen sei, *Tatsache des Bewußtseins*; das ist bequem. Die Fichtesche Abstraktion und sein harter Verstand hat Abschreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ sich jenes gesagt sein und hat allem konsequenten Denken, aller Konstruktion entsagt. Diese Willkür erlaubte sich alles, wie in der Tabagie, nahm sich

poetisch, prophetisch. Dann war sie auch nüchterner und prosaischer; sie hat die alte Logik und Metaphysik wieder herbeigeholt, nur mit der Wendung, daß es Tatsachen des Bewußtseins seien. So *Fries*. Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbessern, indem er die Kategorien als Tatsachen des Bewußtseins auffaßte. Beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. – Die Ehre ist in Ansehung des Philosophierens zugrunde gegangen; denn sie setzt eine Gemeinschaftlichkeit von Gedanken, Grundsätzen, Forderung von Wissenschaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber alles auf besondere Subjektivität gestellt; jeder war hochmütig und verachtend gegen andere. – Die Vorstellung von Selbstdenken verbindet sich damit. Man kann nicht für andere denken: das Selbstdenken ist der Beweis; man soll *eigentümliche* Partikularität aushecken, sonst hat man es nicht selbst gedacht. Das schlechte Gemälde ist das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produzieren. Die Marotte des Selbstdenkens ist, daß jeder Abgeschmackteres hervorbringt als ein anderer.

Bouterwek spricht von »*Virtualität*, Lebendigkeit der Kraft: daß Subjekt und Objekt als Eins, nämlich als absolute Virtualität angeschaut werden. – Mit dieser absoluten Virtualität haben wir alles Sein und Tun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit, – haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern *unmittelbar* durch die Kraft, die selbst unser Dasein ausmacht und unsere vernünftige Natur konstituiert. – Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedem Sterblichen unmöglich.«[40]

Krug schrieb *Fundamentalphilosophie*, stellte »*transzendentalen* Synthetismus, – transzendentalen Realismus und transzendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbin-

---

40 M: Rixner, a. a. O., § 156, S. 347–348; vgl. Bouterwek, *Apodiktik* (1799) II, S. 206–212, passim

dung« auf. Es ist eine »ursprüngliche transzendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjekte und der gegenüberstehenden Außenwelt *gegeben*«; diese transzendentale Synthesis muß »anerkannt und behauptet werden, ohne sie *erklären* zu wollen«.[41] – *Fries* kehrt zum Jacobischen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurteilen der Vernunft, dunklen, unaussprechlichen Vorstellungen.[42]

D. Schelling

Das bedeutendste oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichtesche Philosophie hat Schelling endlich getan. Die höhere echte Form, die sich an Fichte anschloß, ist die Schellingsche Philosophie.

Friedrich Wilhelm Joseph *Schelling*, geboren zu Schorndorf im Württembergischen am 27. Januar 1775, studierte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit mehreren Jahren ist er Sekretär der Akademie der bildenden Künste in München. Es kann nicht vollständig noch schicklich über sein *Leben* gesprochen werden, da er noch lebt.

Die Schellingsche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes; und sie ist ausgegangen von der Kantischen und dann der Fichteschen Philosophie. Schelling legt Jacobis Prinzip von der Einheit des Denkens und Seins zum Fundamente, nur daß er es näher zu bestimmen anfängt.[1] Die konkrete Einheit bei ihm ist dann die, daß das Endliche sowenig als das Unendliche etwas Wahres ist, die

---

41 M: Krug, *Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (Meissen 1801), S. 75–76; Rixner, a. a. O., § 157, S. 349

42 M: Rixner, a. a. O., § 158, S. 350–351; Fries, *Neue Kritik der Vernunft* (1. Ausg., Heidelberg 1807), Bd. I, S. 75, 281, 284, 343, 206

1 M: *Schellings philosophische Schriften* (Landshut 1809, Bd. I, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), S. 3–4 (1. Ausgabe, Tübingen 1795, S. 4–7)

subjektive Idee sowenig als die Objektivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als selbständig außereinander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren sind. Die konkrete Einheit kann nur so gefaßt werden, daß sie Prozeß ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott; das Endliche ist dagegen dasjenige, was diese Trennbarkeit an ihm hat. Insofern es ein Wahres ist, ist es auch diese Einheit, aber in einer beschränkten Sphäre und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich Geschichte seiner philosophischen Bildung und stellt seine allmähliche Erhebung über das Fichtesche Prinzip und den Kantischen Inhalt dar, mit welchen er anfing; sie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nacheinander, sondern eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am bestimmtesten durchgeführt darstellte, so kann man keine solche nennen. Schellings erste Schriften sind ganz Fichtisch, und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichtes losgemacht. Diese Form des Ich hat diese Zweideutigkeit, das absolute Ich, Gott, und Ich in meiner Besonderheit zu sein; dies hat den Anstoß gegeben. Seine erste, ganz kleine Schrift, in Tübingen (1795) auf der Universität, heißt *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*; sie enthält nur Sätze der Fichteschen Philosophie. So auch die nächste Schrift, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (Tübingen 1795), ist selbst noch ganz Fichtisch, nur hier schon mit einer weiteren allgemeineren Ansicht; Ich ist als ursprüngliche Identität festgehalten. Doch finden wir ebenso wörtliche Aufnahme des Fichteschen Prinzips und Darstellung: »Nur dadurch, daß dem Ich *ursprünglich* etwas entgegengesetzt ist, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die

Einheit des bloßen Gesetztseins in ihm hinausgehe und daß es z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze.«[2]

Dann ging er zur Naturphilosophie über, nahm Kantische Formen und Reflexionsbestimmungen wie Repulsion und Attraktion aus dessen Naturmetaphysik auf und hat auch ganz empirische Erscheinungen in Kantische Ausdrücke gefaßt. Hierin stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797; *Von der Weltseele*, 1798, – die zweite Ausgabe hat gänzlich disparate Anhänge. Erst später, in bezug auf Herdersche und Kielmeyersche Schriften – wo von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, ihren Gesetzen, z. B. daß je größer die Sensibilität, desto geringer die Irritabilität usf., gesprochen wird, wie bei Eschenmayer von Potenzen –, faßte er dann (darum so früh aufgetreten) die Natur in Gedankenkategorien auf und machte allgemeine bestimmtere Versuche wissenschaftlicher Ausführung, – da er Moral und Staat nach Kantischen Grundsätzen darstellte; so im *Transzendentalen Idealismus* im Fichteschen Sinne, aber nach Kants *Zum ewigen Frieden*.

In späteren Darstellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (stellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man sieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form: *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799; *System des transzendentalen Idealismus*, 1800; *Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, 1802; *Zeitschrift für spekulative Physik*, zweiten Bandes zweites Heft, 1801; *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, 1802 ff. – Eins seiner ausgeführtesten Werke ist seine Transzendentalphilosophie. Dann machte er in seiner *Zeitschrift für spekulative Physik* den Anfang zu einer Behandlung des Ganzen. Hier geht

2 M: ebd., S. 99 ff., 23–24, 83 (178 ff., 38–42, 150)

Schelling gewissermaßen noch mit Bewußtlosigkeit von der Fichteschen Form des Konstruierens aus; aber es liegt schon die Idee darin, daß die Natur ebenso ein System des Vernünftigen ist als das Wissen.

Es ist daher auch nicht tunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was Schellingsche *Philosophie* genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Diese Philosophie ist noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt; es ist nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfnis der Philosophie überhaupt. Wir haben bei Cartesius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten gesehen: Cartesius hat sie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weise; Spinoza hat sie auch in Gott vereinigt, aber er faßt ihn als bewegungslose Substanz, – die Natur, der Mensch sind Entwicklungen dieser Substanz, es bleibt aber bei diesem Namen stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, teils in den Wissenschaften, teils in der Kantischen Philosophie. Zuletzt war die Form für sich als Subjektivität in der Fichteschen Philosophie; aus ihr sollten sich alle Bestimmungen entwickeln. Das Bedürfnis ist, daß diese Subjektivität, unendliche Form, die wir in sich verglimmen sahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Substantialität vereinigt zu werden. Oder die Spinozistische Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich tätige Form, nach der Notwendigkeit ihrer Form gefaßt, so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber ebenso auch Wissen und Erkennen. Darum ist es in der Philosophie zu tun. Es ist nicht formelle Vereinigung des Spinoza, noch subjektive Totalität wie bei Fichte, sondern Totalität mit der unendlichen Form; dieses sehen wir in der Schellingschen Philosophie hervorgehen.

In einer seiner früheren Schriften hat Schelling Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie als die Seiten der Wissenschaft vorgestellt, später die Naturphilosophie für sich, und zwar in dem Sinne der allgemeinen Philosophie; seine Philosophie hat er auch Naturphilosophie genannt.

1. Über die Bestimmung beider hat er sich erklärt im *System des transzendentalen Idealismus*. Wenn wir sein System des transzendentalen Idealismus zuerst betrachten, so hat es Fichteschen Ausgangspunkt; Schelling hielt sich für Fichteaner. »Alles Wissen beruht auf der Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven.« Im gemeinen Sinne gibt man dies zu, es ist Einheit des Begriffs und der Realität. Die absolute Einheit, wo das Existierende vom Begriffe nicht verschieden ist, diese vollendete Idee ist das Absolute, nur Gott; alles andere hat ein Moment der Nichtübereinstimmung des Objektiven und Subjektiven. »Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserem Wissen *Natur* nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das *Ich* oder die *Intelligenz*.« Sie sind an sich identisch und als identisch vorausgesetzt. Das Verhältnis der Natur zur Intelligenz hat er so angegeben: »Wenn nun alles Wissen gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, . . . so muß es zwei *Grundwissenschaften* geben, und es muß unmöglich sein, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden.«[3] So treibt die Natur sich zum Geist, so der Geist sich zur Natur fort. Jedes kann zum Ersten gemacht werden, und beides muß geschehen; sowohl das Ich als die Natur muß zum Ersten gemacht werden.

a) »Wird das Objektive zum Ersten gemacht«, so fangen wir mit den Naturwissenschaften an; und »die notwendige Tendenz«, der Zweck »aller *Naturwissenschaft* ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen«. Dies ist das Bestreben, Theorie in die Naturerscheinungen zu bringen. »Die

3 M: *System des transzendentalen Idealismus*, S. 1, 3

höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß, je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden und zuletzt aufhören ... Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. – Die toten und bewußtlosen Produkte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflektieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz« – die erstarrte, versteinerte Intelligenz; sie ist es nur an sich, bleibt so in der Äußerlichkeit –, »daher in ihren Phänomenen«, wenn auch »noch bewußtlos, schon der intelligente Charakter durchblickt. – Das höchste Ziel, sich selbst zum Objekte zu werden, erreicht die Natur« (statt Natur müßte es Begriff, Idee der Natur heißen) »erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird.« Durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwissenschaft zur *Naturphilosophie*.[4] Der intelligente Charakter der Natur ist als Bedürfnis der Wissenschaft ausgesprochen.

Es ist weiter zu bemerken, daß Schelling in neueren Zeiten der Urheber der Naturphilosophie geworden ist; sie ist nicht neue Wissenschaft, wir hatten sie immer, bei Aristoteles usw. Die engländische Philosophie ist auch nur Fassen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Gesetze der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Na-

4 M: ebd., S. 3 ff.

turphilosophie ist nicht Gegensatz von Nichtdenken und Denken der Natur. Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstandesgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden, sondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält seine Bestimmung, Inhalt in sich; nur die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an. Die Physiker wissen nicht, daß sie denken, wie jener Engländer Freude empfand, daß er Prosa sprechen konnte. – Schellings Verdienst ist nicht, daß er an das Auffassen der Natur den Gedanken brachte, sondern daß er die Kategorien des Denkens der Natur änderte; Formen des Begriffs, der Vernunft brachte er an die Natur, so im Magnetismus die Form des Schlusses. Er hat nicht nur diese Formen aufgezeigt, sondern die Natur auch zu konstruieren, aus dem Prinzip zu entwickeln gesucht.

b) Das Zweite ist die andere Bestimmung: »Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht.« So ist hier die Aufgabe die, »wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt«. Dies wäre dann die wahre *Transzendentalphilosophie.* »Vom Subjektiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen und das Objektive aus ihm entstehen zu lassen«, das ist der entgegengesetzte Gang; die Betrachtung desselben ist der Inhalt der Transzendentalphilosophie, »die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie«.[5] Das Organ der Transzendentalphilosophie ist das Subjektive, das Produzieren des inneren Handelns. Das Produzieren und Reflektieren auf dies Produzieren, das Bewußtlose und Bewußte in einem, ist der ästhetische Akt der Einbildungskraft.[6]

α) In Ansehung des *Ich* als Grundlage der Transzendentalphilosophie (so hat er es damals genannt) geht nun Schelling ebenso zu Werke wie Fichte. Hier wird vom Faktum des

---

5 M: ebd., S. 5 ff.
6 M: ebd., S. 17–21, passim

Wissens, Prinzip des Wissens angefangen, in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt ist; dies ist formell $A=A$. Aber ist A? Ich ist der Punkt, wo Subjekt und Objekt unvermittelt eins sind; und das ist der Akt des *Selbstbewußtseins*. Was es mit dem äußerlichen Objekte für eine Bewandtnis habe, ist eben die Frage, die erst im weiteren Verlauf entschieden werden muß. Nur der Begriff des Ich ist festzuhalten. Der Begriff des Ich, d. h. der Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekte wird, und das Ich selbst (das Objekt) sind absolut eins; außer diesem Akt ist Ich nichts.[7] Es ist der Akt, wodurch das Denken sich zum Objektiven macht und worin Ich mit dem Objektiven, dem Gedanken in Übereinstimmung gesetzt wird. Und von diesem Standpunkte aus wäre das Objektive aufzuzeigen, wie Ich dazu fortgeht.

Ich, als reiner Akt, als reines Tun, ist im Wissen selbst nicht objektiv, deswegen, weil es Prinzip alles Wissens ist. »Soll es also Objekt des Wissens werden, so muß dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen.« Das unmittelbare Bewußtsein dieser Identität ist das Anschauen, innerlich aber wird es die »*intellektuelle Anschauung*«; sie ist ein Wissen, das Produzieren seines Objekts ist: sinnliche Anschauung ist Anschauen, das erscheint so, daß das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist. Die intellektuelle Anschauung ist nun Organ alles transzendentalen Denkens, überhaupt der Akt des reinen Selbstbewußtseins; Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren.[8] – Schelling ist einerseits von der Fichteschen Philosophie ausgegangen, und andererseits macht auch er wie Jacobi zum Prinzip das unmittelbare Wissen, – die intelligente Anschauung, die der Mensch haben müsse und besonders der Philosoph. Der Inhalt dieser intelligenten Anschauung, was in ihr Gegenstand

7 M: ebd., S. 42–46, passim
8 M: ebd., S. 49–52

wird, ist nun auch das Absolute, Gott, das Anundfürsichseiende, aber als konkret, sich in sich vermittelnd, als die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt oder als die absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.

Die Schellingsche Philosophie macht also den Anfang vom unmittelbaren Wissen, von der intellektuellen Anschauung; aber das Zweite ist, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen ist, sondern das Absolute als konkret. Was die Form der intellektuellen Anschauung anbetrifft, so ist darüber schon gesprochen; es ist die bequemste Manier, die Erkenntnis darauf zu setzen, – auf das, was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur für christliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtsein anderer Völker. Noch zufälliger erscheint dies unmittelbare Wissen als intellektuelle Anschauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität. Indem die Voraussetzung der Philosophie ist, daß die Individuen die unmittelbare Anschauung von dieser Identität des Subjektiven und Objektiven haben, so erscheint die Philosophie in den Individuen als ein Kunsttalent, Genie, als ob nur Sonntagskinder sie hätten. Philosophie aber ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein; denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch. Also das Prinzip ist ein schlechthin allgemeines; wenn aber eine bestimmte Anschauung, Bewußtsein gefordert wird, wie das Bewußtsein oder die Anschauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, so ist dies die Forderung eines bestimmten, besonderen Denkens.

In dieser Form nun aber des Wissens des Absoluten als konkret, und näher in der Form der Einheit des Subjektiven und Objektiven, hat sich die Philosophie getrennt von der Vorstellung, dem gewöhnlichen vorstellenden Bewußtsein und seiner Weise der Reflexion. Schon bei Kant (dessen verworrenem Idealismus) ist der Anfang dieser Trennung von der gewöhnlichen Weise des Bewußtseins gemacht. Nur das

Resultat, daß das Absolute nicht erkannt werden kann, ist allgemein gemacht, *utiliter* akzeptiert, so daß das Philosophieren ein Überflüssiges sei. Und noch mehr hat sich mit der Fichteschen Philosophie das gewöhnliche Bewußtsein von der Philosophie ausgeschieden; Fichtes Ich ist nicht bloß das des empirischen Bewußtseins, sondern es sollen auch erkannt, gewußt werden solche allgemeine Gedankenbestimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtsein fallen. Vornehmlich hat sich die Philosophie als Schellingsche Philosophie von diesem gewöhnlichen vorstellenden Bewußtsein geschieden. Fichte hat zwar besonders die Tendenz der Popularität, seine späteren Schriften sind besonders zu diesem Zweck geschrieben, wie z. B. der Versuch, »die Leser zum Verständnis zu *zwingen*«; aber diese Popularität hat er nicht erreicht. Und noch weniger ist dies bei Schelling der Fall; denn das Konkrete ist seiner Natur nach gleich spekulativ. Der konkrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form er hat, ist wohl Inhalt des gewöhnlichen Bewußtseins; aber die Schwierigkeit ist, daß das, was im Konkreten enthalten ist, gedacht wird, die Gedanken konkret werden, die unterschiedenen Bestimmungen gedacht werden. Es ist der Standpunkt des Verstandes, die Gedanken zu unterscheiden, zu bestimmen gegeneinander; und die Forderung des Philosophierens ist, diese unterschiedenen Gedanken zusammenzubringen. Das natürliche Bewußtsein hat allerdings das Konkrete zum Gegenstand, aber der Verstand entzweit, unterscheidet, hält an den endlichen Gedankenbestimmungen fest; und die Schwierigkeit ist, die Einheit zu fassen und festzuhalten. Unendlich und endlich, Ursache und Wirkung, positiv und negativ hält man immer auseinander; das Denken fängt damit an. Es ist das Gebiet des reflektierenden Bewußtseins, dies hat denn das alte metaphysizierende Bewußtsein mitmachen können; aber das Spekulative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn aufzulösen.
So ist hier bei Schelling die spekulative Form wieder emporgekommen, und die Philosophie ist so wieder ein Eigen-

tümliches geworden; das Prinzip der Philosophie, das Denken, das Denken an sich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der Schellingschen Philosophie ist so auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptsache geworden, wogegen in der Kantischen Philosophie das Interesse sich besonders so ausgesprochen hat, daß das Wissen, das Erkennen, das subjektive Erkennen untersucht werden solle; es ist als plausibel erschienen, daß man das Instrument, das Erkennen, zuerst untersuche. Es ist die Geschichte, die von dem σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne. Das Erkennen untersuchen heißt, das Erkennen erkennen; wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, ist nicht zu sagen. – Dies ist nun der Standpunkt der Schellingschen Philosophie überhaupt.

Schelling nimmt Bezug auf die Fichtesche Philosophie, und diese Beziehung ist so ausgedrückt: Ich ist sogleich Ich = Ich, Ich bin für mich Selbstbewußtsein; so bin Ich Subjekt-Objekt. Die Wissenschaft kann von nichts Objektivem ausgehen, sondern vom Nicht-Objektiven, das sich selbst zum Objekte wird als »ursprüngliche Duplizität«.[9] Ich bin für mich, mir Gegenstand; die Beziehung von beiden, Ich als Subjekt und Ich als Objekt, ist nur Ich, – Ich ist nur diese Einheit beider, es ist Subjekt-Objekt. Im Selbstbewußtsein bin ich bei mir selbst Objektivität, Unterschied von mir ist nicht vorhanden; die Unterschiedenen sind unmittelbar identisch, und diesem Selbstbewußtsein gegenüber ist noch nichts. – Der Idealismus ist der Mechanismus des Entstehens der objektiven Welt aus dem inneren Prinzip der geistigen Tätigkeit.[10]

β) Indem nun der Unterschied des Subjekts und Objekts eintritt und genommen wird, so ergibt sich Verhältnis des Ichs zu seinem Anderen; das ist der zweite Satz bei Fichte.

---

9 M: ebd., S. 55–58, passim
10 M: ebd., S. 63 ff.

Die weitere Analyse ist nun die Beschränkung des Ichs durch sich selbst. Das Ich setzt sich entgegen; es ist Nicht-Ich, indem es sich als bedingt setzt. Das ist der unendliche Anstoß; denn dieses Bedingtsein ist das Ich selbst. α) »Ich ist als Ich unbegrenzt«, es ist wirklich, »nur insofern es begrenzt ist«, sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist *Bewußtsein*; Selbstbewußtsein ist leere Bestimmung. Ich wird sich durch seine Selbstanschauung endlich. »Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden.« Die Beziehung des Ichs auf sich und auf den unendlichen Anstoß sind unzertrennlich. – β) »Ich ist begrenzt nur dadurch, daß es« über seine Schranke hinausgeht, »unbegrenzt ist«; diese Grenze ist also notwendig. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. Beide Tätigkeiten, die ins Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objektive Tätigkeit, und die begrenzende, ideelle, setzen sich wechselseitig voraus. Idealismus reflektiert bloß auf die eine, Realismus auf die andere, transzendentaler Idealismus auf beide.[11] Das ist Verwirrung in Abstraktionen.

γ) »Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Tätigkeit für sich kommt das Ich zum Selbstbewußtsein. Es ist sonach eine *dritte*, aus beiden zusammengesetzte Tätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseins entsteht.« Diese Trennung, die immer vorhanden ist, wird nur in einem Dritten gelöst; diese dritte ist die zwischen beiden Gegensätzen *schwebende*, – der Streit entgegengesetzter Richtungen. Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt immer darin. Dieses Dritte ist herauszuheben. »Dieser Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können.«[12] Der Streit solcher

11 M: ebd., S. 69–79
12 M: ebd., S. 85–89

entgegengesetzten Richtungen, der Richtung des Ichs in sich und nach außen, wird scheinbar so gelöst, daß er nur im unendlichen Progreß gelöst wird. Wenn vollständig, so müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihren Detail dargestellt werden. Die Philosophie kann nur die Hauptepochen aufstellen. Wenn alle Zwischenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, so müßte uns das auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich ist.[13] Dieses Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in sich enthält, ist ein Denken, in dem die Besonderheit schon enthalten ist. Das ist der Kantische intuitive Verstand oder intelligente Anschauung, anschauende Intelligenz. Dieses Dritte, was die absolute Einheit der Widersprüche ist, nennt Schelling auch intellektuelle Anschauung.

c) Das Ich ist hier nicht einseitig gegen anderes: es ist Identität des Bewußtlosen und Bewußten, aber nicht eine solche, deren Grund im Ich selbst liegt. Dieses Ich muß das absolute Prinzip sein: »Die ganze Philosophie geht aus ... von einem Prinzip, das als das absolut Identische nicht-objektiv ist.« Denn ist es objektiv, so ist damit gleich Trennung gesetzt; ein Anderes steht ihm gegenüber. Das Prinzip ist aber Auflösung dieses Gegensatzes; es ist an und für sich nicht-objektiv. Wie soll solches Prinzip nun »zum Bewußtsein hervorgerufen und verstanden werden, was notwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebensowenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises.« Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Kategorie; Begriff ist aber das konkrete, in sich unendliche Denken. »Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde ... Wenn es nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Sub- noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man sich wegen dieser Anschau-

13 M: ebd., S. 98

ung, welche nur eine intellektuelle sein kann, auf die unmittelbare *Erfahrung* beriefe«, so wäre die Frage: »Wodurch kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d. h., wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objektivität jener Anschauung gibt?« Dieses intellektuelle Prinzip an sich sollte also in einer Erfahrung gegeben werden, um sich darauf berufen zu können. »Die Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die *Kunst* ... Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat.«[14] Die Objektivität der Identität und das Wissen derselben ist die Kunst; in einer und derselben Anschauung ist Ich seiner sich bewußt und bewußtlos. Diese objektiv gewordene intellektuelle Anschauung ist objektive sinnliche Anschauung; – eine andere Objektivität ist der Begriff, die eingesehene Notwendigkeit.

Die beiden Hauptmomente sind einerseits: die intellektuelle Anschauung ist als das Prinzip gefordert; das Subjekt muß sich als intellektuelle Anschauung verhalten, wenn es philosophieren will. Das Subjekt muß nicht mit der Reflexion behaftet sein, das ist Verstandesbestimmung. Ebenso sinnliche Wahrnehmung für sich enthält nur Außereinander, ist nicht intellektuell. Es wird also sowohl für den Inhalt der Philosophie ein Prinzip vorausgesetzt als auch für das subjektive Philosophieren; es wird gefordert, man solle sich intellektuell anschauend verhalten. Auf der andern Seite soll dieses Prinzip doch auch bewährt werden; dieses geschieht im Kunstwerk. Es ist die höchste Weise der Objektivierung der Vernunft, weil da sinnliche Vorstellung geeint ist mit Intellektualität; das sinnliche Dasein ist nur Ausdruck von Geistigkeit. Die höchste Objektivität, die Ich, das Subjekt erlangt, die höchste Identität des Objektiven und Subjek-

14 M: ebd., S. 471 ff.

tiven ist nun das, was Schelling *Einbildungskraft* nennt; und das Objekt, die intelligente Anschauung derselben, ist die Kunst. Die Kunst wird so als das Innerste und Höchste gefaßt, das in einem das Intellektuelle und Reelle produziere, – und das Philosophieren vorgestellt als diese *Genialität* der Kunst. – Aber Kunst und Einbildungskraft ist nicht das Höchste. Denn die Idee, der Geist kann nicht auf eine Weise wahrhaft ausgedrückt werden wie die, in der die Kunst ihre Idee ausdrückt. Dies ist immer Weise der Anschauung; und wegen dieser Form der Existenz, dieser sinnlichen Weise kann das Kunstwerk nicht entsprechen dem Geiste. Indem so der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunst bezeichnet ist, so ist dies selbst im Subjekt ein untergeordneter Standpunkt; und so ist dieser Punkt selbst nicht diese absolute Identität des Subjektiven und Objektiven.

Das vernünftige spekulative Denken ist nach seinem subjektiven Denken gefordert. Man kann nichts anderes sagen als: du hast die intellektuelle Anschauung nicht, wenn dir dieses falsch erscheint. Die intellektuelle Anschauung ist die Fichtesche Einbildungskraft, das Schweben beider Richtungen; etwas zu beweisen, begreiflich zu machen, fällt also weg. Das richtige Auffassen wird direkt gefordert. – Die andere Seite ist diese, daß die Idee, insofern sie als Prinzip ausgesprochen ist, assertorisch vorangestellt ist. Das Absolute ist die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Wesens, des Allgemeinen und Besonderen; in der Identität beider ist weder das eine noch das andere. Es ist aber auch nicht abstrakte, leere, trockene Einheit: das ist die logische Identität, das Klassifizieren nach Gemeinschaftlichem; der Unterschied bleibt aber da draußen liegen. Die Identität ist konkret, sowohl Subjektivität als Objektivität; sie sind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorstellung kann diese Identität leicht gebracht werden: die Vorstellung z. B. ist subjektiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des Außereinander; dennoch ist die Vorstellung

einfach, – es ist *ein* Akt, *eine* Einheit. – Das Mangelhafte in der Schellingschen Philosophie ist, daß der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingestellt, diese Identität absolut aufgestellt wird, ohne daß es bewiesen wird, daß dies das Wahre ist. Oft braucht Schelling die Form Spinozas, stellt Axiome auf. Man will, wenn man philosophiert, daß es so ist, bewiesen haben. Wird aber mit der intellektuellen Anschauung angefangen, so ist das Assertion, Orakel, das man sich gefallen lassen soll, weil die Forderung gemacht ist, daß man intellektuell anschaue.

Es sind im allgemeinen diese beiden Gänge sehr bestimmt ausgedrückt. Eine Seite ist dabei diese Durchführung der Natur zum Subjekt, die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen; denn diese enthält den reinen Gedanken. Aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung, Entwicklung nicht gekommen ist. Der wahrhafte Beweis, daß diese Identität das Wahrhafte ist, könnte vielmehr nur so geführt werden, daß jedes für sich untersucht wird in seinen logischen Bestimmungen, d. h. in seinen wesentlichen Bestimmungen; woran sich sodann ergeben müßte, daß das Subjektive dies ist, sich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dies ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjektiv zu machen. Man müßte am Endlichen selbst aufzeigen, daß es den Widerspruch in sich enthielte und sich zum Unendlichen machte; so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren wird diese Einheit nicht vorausgesetzt, sondern es wird an ihnen selbst gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig; daß ihr Unterschied sich verkehrt, umschlägt in diese Einheit, – da der Verstand meint, an den Unterschieden habe er ein Festes. So wäre dann das Resultat der denkenden Betrachtung, daß jedes sich unter der Hand zu seinem Gegenteile macht und nur die Identität beider die Wahrheit ist. Der Verstand nennt allerdings diese Verwandlung Sophisterei, Hokuspokus, Gau-

kelei usf. So wäre diese Identität als Resultat, nach Jacobi als Bedingtes, Hervorgebrachtes gesetzt. Aber zu bemerken ist, daß diese Entwicklung, das Resultat, eine Einseitigkeit enthält und daher dies Vermitteln selbst wieder aufzuheben, als unmittelbar zu setzen ist; es ist ein Prozeß, der ebenso das Vermitteln in sich ist. Schelling hat wohl diese Vorstellung im allgemeinen gehabt, hat sie aber nicht auf bestimmte logische Weise durchgeführt; – bei Schelling ist es unmittelbare Wahrheit.

Das ist Hauptschwierigkeit bei der Schellingschen Philosophie. Dann hat man sie mißverstanden, platt gemacht. Es ist leicht zu zeigen, daß das Subjektive und Objektive verschieden ist. Wären sie nicht unterschieden, so wäre damit nichts zu machen, wie mit $A=A$; aber sie sind entgegengesetzt als Eins. In allem Endlichen ist eine Identität vorhanden, nur das ist wirklich; aber außer daß das Endliche diese Identität ist, ist auch Nicht-Übereinstimmung der Subjektivität und Objektivität, des Begriffs und der Realität, – das ist die Endlichkeit. Diesem Prinzipe Schellings fehlt die Form, der Beweis; es ist nur hingestellt.

2. In folgenden Darstellungen tat sich nun auch das Bedürfnis zu beweisen hervor; aber ist die Manier einmal angenommen, so ist das Beweisen nur Reflektieren, – das ist formell geblieben. Schelling hat, indem es in seiner Darstellung Bedürfnis ist, anzufangen mit der Idee des Absoluten als *Identität des Objektiven und Subjektiven*, versucht, diese Idee zu beweisen, und zwar in der *Neuen Zeitschrift für spekulative Physik*. Aber diese Beweise sind höchst formell geführt, so daß sie eigentlich immer das voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das Axiom nimmt die Hauptsache im voraus an; und so ist schon alles geschehen. Z. B.: »Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. – Denn das Absolute ist nur absolut, und was auch in ihm sei, ist notwendig und immer dasselbe, nämlich notwendig und immer absolut. Wäre aber die Idee

des Absoluten ein allgemeiner Begriff« (Vorstellung), »so würde dies nicht verhindern, daß in ihm, dieser Einheit der Absolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer eins und durchaus identisch«, wie ein Rechteck, Vieleck und Zirkel Figuren sind. »Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist . . .; im Absoluten fällt dies gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm eins seien. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen.«[15]

Jene Identität ist nun auch in einem anderen Buche bezeichnet als absolute Indifferenz des Objektiven und Subjektiven, so daß beide darin ihre wahre Bestimmung haben. Aber der Ausdruck Indifferenz ist zweideutig, es ist Gleichgültigkeit gegen beides; und so hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch sie konkret ist, gleichgültig ist. Schelling sagt auch: Identität des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, des Positiven und Negativen. Alle solche Gegensätze kann man gebrauchen; sie sind aber nur abstrakt und beziehen sich auf verschiedene Stufen der Entwicklung des Logischen selbst. Von dieser absoluten Identität geht Schelling nun aus; und eine ausführliche Darstellung seiner Philosophie ist in der *Zeitschrift für spekulative Physik* enthalten. Hier hat er wie Spinoza eine *geometrische Methode* gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, dann abgeleitete Sätze. Aber diese Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philosophie. Er hat hierbei gewisse Formen des Unterschieds vorausgesetzt, die er *Potenzen* nennt und von Eschenmayer, der sie auf-

15 M: *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. I, Stück I, S. 52 f.

brachte, aufgenommen hat; es sind die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient.

a) Fürs erste hat Schelling wieder die Spinozistische Substanz, das einfache absolute Wesen hervorgerufen – und dem transzendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des absoluten Idealismus gegeben –, aber so, daß dies Wesen unmittelbar an ihm selbst die absolute Form oder das *absolute Erkennen* ist, ein selbstbewußtes Wesen, – wie es bei Spinoza die Form eines Gegenständlichen oder Gedachten hatte. Spekulative Philosophie besteht in dieser Behauptung, nicht für sich, sondern ist ihre reine Organisation; das Erkennen steht im *Absoluten*.[16] Diese Einheit des Wesens und der Form ist das Absolute, oder wenn wir das Wesen als das Allgemeine, die Form als das Besondere betrachten, so ist es die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen oder des Seins und des Erkennens. Die Form ist, für sich betrachtet, das Besondere oder das Hervortreten der Differenz (die Subjektivität). Aber die Differenten, Subjekt und Objekt oder Allgemeines und Besonderes, sind nur ideelle Gegensätze; sie sind im Absoluten schlechthin eins. Um diese Einheit zu fassen, muß die Form in dem Sinne des Denkens oder selbstbewußten Erkennens aufgefaßt werden. Diese Form oder Erkenntnis als diese Einheit ist die Anschauung, die das Denken und Sein absolut gleichsetzt und, indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens, seines Seins wird.[17] – Intellektuell ist diese Anschauung, weil sie Vernunftanschauung ist und als Erkenntnis zugleich absolut eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntnis.

Wie Fichte mit Ich=Ich anfängt, so gleichfalls Schelling, oder mit der absoluten Anschauung als Satz oder Definition ausgedrückt, daß die *Vernunft absolute Indifferenz des Subjekts und Objekts* ist, so daß es weder das eine noch das

16 M: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. II, Heft 2, Vorerinnerung, S. VI–VIII; § 44, Anm. S. 28; § 7, S. 5

17 M: ebd., § 17–19, S. 11–12

andere ist, sondern dieser, wie aller Gegensatz, schlechthin darin vertilgt ist. Diese unmittelbare intellektuelle Anschauung oder diese Definition des Absoluten ist hiermit das Vorausgesetzte, die Forderung an jeden, der philosophieren will, diese Anschauung zu haben. Wer die Einbildungskraft nicht hat, sich diese *Einheit* vorzustellen, entbehrt des Organs der Philosophie.[18] – Dieses Anschauen ist selbst das Erkennen, aber es ist noch nichts Erkanntes; es ist das Unvermittelte, Geforderte. Als so ein Unmittelbares muß man sie haben; und etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. – Diese unmittelbare Forderung hat daher der Schellingschen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung ein eigenes Talent, Genie oder Zustand des Gemüts erfordere, überhaupt etwas Zufälliges. Denn das Unmittelbare, Angeschaute ist in der Form eines Seienden oder Zufälligen, nichts Notwendiges; und wer sie nicht versteht, muß eben meinen, er besitze diese Anschauung nicht. Oder, um sie zu verstehen, muß man sich Mühe geben, die intellektuelle Anschauung zu haben; ob man sie aber hat oder nicht, kann man nicht wissen, – nicht daraus, daß man sie versteht; denn man kann bloß meinen, sie zu verstehen.

Daß die intellektuelle Anschauung oder der Begriff der Vernunft ein Vorausgesetztes ist und seine Notwendigkeit nicht dargestellt ist, dies ist ein Mangel, durch den sie diese Gestalt hat. Schelling scheint mit Platon wie mit den Neuplatonikern dies gemein zu haben, das Wissen in die innere Anschauung der ewigen Ideen zu setzen, worin die Erkenntnis unvermittelt und unmittelbar im Absoluten ist. Allein wenn Platon von dieser Anschauung der Seele, die von allem endlichen empirischen oder reflektierten Erkennen sich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens sprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Absoluten ist, so ist dabei wesentlich dieser Unterschied zu bemerken, daß mit Platons Erkennen des

18 M: ebd., § 1–3, S. 1–4

Allgemeinen oder seiner Intellektualität, worin aller Gegensatz sich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergesellschaftet ist, d. h. die begriffene Notwendigkeit des Aufhebens dieser Gegensätze, – daß Platon nicht damit anfängt; sie sind aufgehoben so, daß bei ihm ist die Bewegung, worin sie sich aufheben. Das Absolute ist selbst als diese Bewegung des Sich-Aufhebens zu fassen; dies ist dann wirkliches Erkennen und Erkennen des Absoluten.

α) Dies Absolute bestimmt Schelling als die absolute Identität oder Indifferenz, $A=A$, des Subjektiven und Objektiven, oder des Endlichen und Unendlichen, zufällig bald in dieser, bald in einer anderen Form des Gegensatzes. Diese Idee hat nun nicht die Dialektik, als durch welche diese Gegensätze sich selbst zum Übergehen in ihre Einheit bestimmen, sondern die intellektuelle Anschauung zu ihrer Bewährung, so wie auch der Fortgang nicht die immanente Entwicklung aus der spekulativen Idee ist, sondern nach der Weise äußerer Reflexion geschieht. – »Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere als *quantitative Differenz* möglich. Denn es ist keine qualitative Differenz beider denkbar«, also nur die der Größe. Der *Gegensatz* tritt also an diesem Absoluten hervor und wird als ein nur relativer und quantitativer oder unwesentlicher bestimmt (da er doch vielmehr qualitativ gefaßt und so gezeigt werden muß als ein Unterschied, der sich aufhebt, so daß jede Seite aber eine *relative Totalität* und sogleich in der einen der eine Faktor, in der andern der andere Faktor *überwiegend* ist, $A=B$, beide aber absolute Identität bleiben.[19] – Dies ist ungenügend, es gibt noch andere Bestimmungen; die Differenz ist allerdings qualitativ, das ist aber nicht absolute Bestimmung. Die quantitative Verschiedenheit ist nicht wahrhafter Unterschied; das Verhältnis ist ganz äußerlich. Das Übergewicht des Objektiven und Subjektiven ist auch keine Gedankenbestimmung, sondern nur sinnliche Bestimmung.

---

19 M: ebd., § 23, 42, S. 13 ff., 26

Diese quantitative Differenz ist die Form *actu*. Das Absolute ist *quantitative Indifferenz* des Subjektiven und Objektiven, insofern auf das Setzen des Unterschiedes Bezug genommen wird. »In bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz denkbar ... Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität ... und außerhalb der *absoluten Totalität* möglich.« Es ist auch nichts an sich außerhalb der Totalität, ... nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen.«[20] »Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.« Die quantitative Differenz außerhalb (s. oben) der absoluten Identität und Totalität erscheint als die absolute Identität selbst, nur unter der Form der quantitativen Indifferenz. »Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven ist der Grund aller *Endlichkeit*.« Eine solche quantitative Differenz nennt Schelling auch *Potenz*: »Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven.«[21] – »Dieser Gegensatz findet gar nicht statt an sich oder vom Standpunkt der Spekulation aus. Von diesem aus *ist* A sogut als B; denn A wie B ist die ganze absolute Identität, die nur unter beiden Formen, aber unter beiden gleich existiert.« $A=B$ ist relative Totalität. »Die absolute Identität ist ... das Universum selbst.« Das Schema derselben, als Linie gleich angenommen, ist:

$$\underset{A=B}{+} \qquad\qquad \underset{A=B}{+}$$
$$\underline{\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad}$$
$$A=A$$

»worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist.«[22]

β) Die näheren Hauptmomente des Anfangs sind:

---

20 M: ebd., § 24–26, 28, 30, S. 15–17
21 M: ebd., § 31, 30, 37, 42, S. 17 ff., 22, 26
22 M: ebd., § 44, 32, 46, S. 27 f., 19, 29

αα) Daß die erste quantitative Differenz des Absoluten, oder »die erste relative Totalität« (Identität) »die *Materie* ist«, die *erste Potenz*. »Beweis: $A=B$ ist weder als relative Identität noch als relative *Duplizität* etwas Reelles. – Als Identität kann $A=B$ im einzelnen wie im ganzen nur durch die *Linie* ausgedrückt werden«, – erste *Dimension*. »Aber in jener Linie ist A durchgängig als seiend gesetzt«; A ist nicht an sich, sondern nur als $A=A$. »Also setzt diese Linie durchgängig $A=B$ als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das *erste Vorausgesetzte*, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene«, – Duplizität, zweite Dimension. Ebenso setzt die relative Duplizität die relative Identität voraus. »Relative Identität und Duplizität sind in der relativen Totalität zwar nicht *actu*, aber doch *potentia* enthalten.«[23]

»Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B« in der Materie, »ist die *Schwerkraft*.« A und B überwiegend sind: jenes *Attraktiv-*, dieses *Expansivkraft*. »Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expansivkraft geht ins Unendliche«; ihr Gleichgewicht ist im Ganzen, nicht im Einzelnen.[24]

ββ) Diese Identität selbst, als seiend gesetzt, ist das *Licht*: »A^2 ist das Licht«, die *zweite Potenz*; insofern $A=B$, ist auch A^2 gesetzt. Dieselbe Identität, »unter der Form der relativen Identität«, der hervortretenden *Polarität* »von A und B gesetzt, ist also *Kohäsionskraft*«. Die aktive Kohäsion ist der *Magnetismus* und das materielle Universum ein unendlicher Magnet[25], wo die Reihe der Körper, Planeten, Metalle usf. besondere Kohäsionsverhältnisse ausdrücken. Der magnetische Prozeß ist die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz[26], absolute Identität als

---

23 M: ebd., § 51, S. 35–36
24 M: ebd., § 54, 56, 57, S. 40–44
25 M: ebd., § 62–64, 92–93, 67–69, S. 47–50, 59–60
26 M: *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. I, Stück II, S. 98, 92 f.; *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, S. 297

solche. Der Indifferenzpunkt ist das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; *potentia* sind die Pole dieselben Wesen, nur unter ihren Faktoren gesetzt. Beide Pole sind »nur mit überwiegendem *Plus* oder *Minus*«, nicht reine Abstraktionen. »Im Totalmagnet ist der empirische Magnet der Indifferenzpunkt ... Der empirische Magnet ist das *Eisen*.« »Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens, – sind potentialiter im Eisen enthalten.« »Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Kohäsionserhöhung und -verminderung. Diese wechselseitige Kohäsionsveränderung durch Berührung zweier differenter Körper« (*Wasserstoff* und *Sauerstoff*) »ist *Elektrizität*.«[27]

γγ) »Die Totalität des dynamischen Prozesses wird nur durch den *chemischen* Prozeß dargestellt«, dessen Totalprodukt, die Schwere durch das Licht als Grund zur bloßen Form des Seins der absoluten Identität herabgesetzt, der *Organismus* (A^3), die *dritte Potenz* ist.[28]

γ) Es ist großer Formalismus. Diese Potenzen erscheinen als *Nord-* und *Süd-*, *Ost-* und *Westpolarität*: ferner ihre Verwicklungen als Nord-West, Süd-Ost usw. Zur letzten gehört Merkur, Venus, Erde usf. »Die Kohäsion ... ist die Impression der Selbst- oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt und sich in das Reich der Form erhebt.«[29] Planeten und Metalle bilden eine Reihe unter der Form dynamischer Kohäsion, wo nach der einen Seite die Kontraktion, nach der andern die Expansion überwiegend ist. »Die Kohäsion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich passive ... Nach der negativen Seite« (Pole) »zu fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle«, dann der *Diamant*, zuletzt der *Kohlenstoff*, die größte passive *Kohärenz*. »Nach der positiven Seite fallen

---

27 M: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. II, Heft 2, § 68, 76–78, 83, 103, S. 49, 53–54, 76

28 M: ebd., § 112, 136–137, 141, S. 84, 109–112

29 M: *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. I, St. II, S. 117 f., 93

wiederum einige Metalle, durch welche sich die Kohärenz des Eisens verliert«, der Auflösung nähert, zuletzt in den *Stickstoff* verschwindet.[30]

Es ist Formalismus, alles als Reihe darzustellen, oberflächliche Bestimmung ohne Notwendigkeit; statt Begriffe finden wir Formeln. Es ist glänzende Einbildungskraft, wie bei *Görres*. Schelling hat sich in zu viele Einzelheiten ausgelassen, eine *Konstruktion* geben wollen. – In dieser Darstellung ist er in der Entwicklung jedoch nur fortgegangen bis zum Organismus; was aber die Seite des Geistes betrifft, so hat er diese in seiner früheren Schrift, *System des transzendentalen Idealismus*, in größerer Ausführlichkeit gegeben. In Rücksicht des Praktischen ist er jedoch nicht weiter fortgegangen als Kant in seiner Schrift *Vom ewigen Frieden*. Eine besondere Abhandlung über die Freiheit ist tiefer spekulativer Art; aber sie betrifft nur diesen einen Punkt.

Schelling ist nun der Stifter der neueren Naturphilosophie. Naturphilosophie heißt im ganzen nichts anderes, als die Natur denkend betrachten. Dies tut die gewöhnliche Physik aber auch; denn ihre Bestimmungen von Kräften, Gesetzen usf. sind Gedanken. Nur, wenn die Philosophie über die Form des Verstandes hinausgeht und den spekulativen Begriff erfaßt hat, so muß sie die Denkbestimmungen, die Kategorien des Verstandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu schon den Anfang gemacht, und Schelling hat anstelle der gewöhnlichen Metaphysik der Natur den Begriff derselben zu fassen gesucht. Schelling nennt die Natur die tote, erstarrte Intelligenz, so daß sie nichts ist als die äußerliche Weise des Daseins des Systems der Gedankenformen, wie der Geist ist das Dasein desselben Systems in der Form des Bewußtseins. Dies ist eins der Verdienste Schellings, den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff gestellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verstandesmetaphysik.

---

30 M: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. II, Heft 2, § 95, S. 67–68

Die Hauptform ist die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplizität, die Form der ersten, zweiten und dritten Potenz. Er fängt von der Materie an, so daß er sagt, die erste Indifferenz in der Unmittelbarkeit ist die Materie, und dann hiervon zu weiteren Bestimmungen übergeht. Aber der Fortgang erscheint mehr als ein äußerlich angebrachtes *Schema,* das Logische des Fortgangs ist nicht entwickelt; und dadurch hat sich die Naturphilosophie besonders in Mißkredit gesetzt, indem sie auf ganz äußerliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zugrunde legt und darunter die Naturanschauung bringt. Diese Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, statt solcher mathematischen Formen oder des Typus von Gedanken, sinnliche Formen zugrunde gelegt, wie Jakob Böhme Schwefel, Mercurius. Man hat so den Magnetismus, die Elektrizität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen bestimmt; und man hat so beim Organismus z. B. die Reproduktion den Chemismus, die Irritabilität die Elektrizität und die Sensibilität den Magnetismus genannt.[31] Dieser Unfug, Formen, die aus einem Kreise der Natur genommen sind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, ist weit gegangen; *Oken* nennt z. B. die Holzfasern Nerven, das Gehirn der Pflanze. Das ist Spiel der Analogie, aber um Gedanken ist es zu tun; Nerven sind keine Gedanken, ebenso nicht die Ausdrücke: Pol der Kontraktion, der Expansion, das Männliche, Weibliche usf. Dieser Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, ist das äußerliche Tun der Naturphilosophie; und sie nimmt dies Schema selbst aus der Phantasie. Alles dies geschieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dies ist denn doch die letzte einfache Bestimmung, um die es sich handelt.

b) In der neuesten Darstellung hat Schelling andere Formen gewählt; er hat sich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verschiedenen Formen herumgeworfen,

---

31 M: vgl. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie,* S. 297

weil keine befriedigend ist. – Die Realisierung der Idee fängt in Ansehung des Gegensatzes mit dem Gegensatze des Allgemeinen und Besonderen, Endlichen oder Unendlichen an, ohne ihn selbst als solchen zu begreifen, oder anders so, daß er in der Form hervortrete. Statt Übergewicht sagt er: Wesen *und* Form; er unterscheidet sie. – Die andere Seite aber ist, worein wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts gesetzt wird; sie wird allein darein gesetzt, daß das Subjekt nicht in der Bestimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu sein, wie in der Fichteschen Philosophie, als an sich seiend gesetzt wird, sondern als Subjekt-Objekt, als Identität beider: eben das Objekt nicht nach seiner ideellen Bestimmtheit als Objekt, sondern insofern, als es selbst absolut ist, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven. – In anderen Darstellungen gebraucht Schelling die Form, daß sie auseinandertreten, daß auf einer Seite das Endliche ins Unendliche eingebildet, auf der andern das Unendliche ins Endliche: jenes die ideelle Seite, dies die Natur, die reelle Seite.

Darin besteht nun die wahre Absolutheit von allem und jedem, daß es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besonderen und ebenso das Besondere als Einheit beider erkannt wird. Die Konstruktion besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Absolute zurückzuführen oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Sein im Absoluten. Diese drei Momente (Potenzen): die Einbildung des Wesens in die Form und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das Dritte, die absolute Einheit, rekurrieren in jedem einzelnen wieder; so daß die Natur als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen ins Besondere selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat und ebenso die ideelle Seite, – jede Potenz für sich ist wieder absolut. Dies ist die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Konstruktion des Universums: die Triplizität, welche

das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen und eben dadurch sie in ihrem absoluten Wesen zu betrachten, daß sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.[32]

Die nähere Erläuterung ist höchst formell: α) »Das Wesen wird in die Form, da diese für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird.« β) Die andere Bestimmung ist: »Die Form wird dadurch in das Wesen gebildet, daß das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.« Einbilden, Aufnehmen sind sinnliche Ausdrücke.

»Anders ausgedrückt: das Besondere wird dadurch zur absoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, daß das Besondere mit ihm eins wird. Diese beiden Einheiten sind aber im Absoluten nicht außereinander, sondern ineinander, und darum das Absolute absolute Indifferenz der Form und des Wesens.« Der Unterschied wird immer wieder aus dem Absoluten entfernt.

»Durch diese beiden Einheiten werden zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten.« Das ist Versicherung, beständige Rückkehr nach jeder Unterscheidung.

α) »Von der ersten absoluten Ein-Bildung sind in der erscheinenden *Natur* die Abbildungen, daher Natur, an sich betrachtet, nichts anderes, als jene Ein-Bildung ist, wie sie im Absoluten (ungetrennt von der anderen) ist. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen, da es in die Form, ohne daß (nach der Voraussetzung) diese gleicherweise in das Wesen eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund

32 M: *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. I, Stück II, S. 34–38

von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darstellen. Aber was sich so verhält, nämlich als Wesen, sofern es bloß Grund von Realität, also zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es selbst eingebildet ist, ist, was sich als Natur darstellt.«[33]

β) »Das Wesen scheint in die Form, hinwiederum aber scheint auch die Form in das Wesen zurück, und dieses ist die andere Einheit«, – das Geistige.

»Diese wird dadurch gesetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Hiermit schlägt die Form, als das Besondere, in das Wesen ein und wird selbst absolut. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatze gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Tätigkeit und positive Ursache von Realität dar. – Die Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen ist, was wir als *Gott* denken, und von dieser Ein-Bildung sind die Abbilder in der *ideellen Welt*, welche daher in ihrem Ansich die andere Einheit ist.«[34]

γ) In beiden Potenzen, Sphären, sind nun diese doppelten In-Eins-Bildungen. Das Absolute selbst, Gott, ist aber absolute Einheit der Form und des Wesens, als Einheit beider Einbildungen. In diesen beiden Einbildungen kommen auch in jeder die drei Einbildungen vor. Jede von beiden Einbildungen ist die ganze Totalität, aber nicht gesetzt, nicht erscheinend als solche, sondern überwiegend mit dem einen oder dem anderen Faktor.[35] – Jede von beiden Seiten hat nun an ihr selbst wieder diese Unterschiede, und zwar:

αα) Der Grund, die Natur nur als Grund, ist die *Materie*, die Schwere; die zweite Potenz ist aber auch in der *reellen Welt*, das *Licht*, das in der Finsternis scheint, die in das Wesen gebildete Form. Die Einbildung der Form in das Wesen, in der realen Welt, ist der allgemeine *Mechanismus*, die Notwendigkeit. »Die absolute In-Eins-Bildung der bei-

33 M: ebd., S. 39 f.
34 M: ebd., S. 41
35 M: ebd., S. 41–45

den Einheiten im Realen, ... daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der *Organismus,* der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen.«

ββ) Auf der *ideellen Seite* ist »das *Wissen* das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten: das *Handeln* ein Hineinbilden der Form als des Besondern in das Wesen des Absoluten, und wie in der reellen Welt die dem Wesen identifizierte Form als Licht scheint, so scheint in der ideellen Welt Gott selbst in eigener Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form, so daß in jeder Rücksicht die ideale und reale Welt sich wieder als Gleichnis und Sinnbild voneinander verhalten.« »Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das *Kunstwerk,* und jenes im Absoluten verborgene Geheimnis, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflektierten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinung Gottes und der Natur als *Einbildungskraft* hervor.« Kunst, Dichtkunst ist Höchstes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunst ist das Absolute nur in sinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunstwerk, das dem Geiste, der Idee des Geistes entspräche?

γγ) »Das *Universum* ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter *Wahrheit*; für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter *Schönheit.* Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit von verschiedenen Seiten aus, und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntnis zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist.«[36] Diese höchste Idee, diese Unterschiede sind alle nur sehr formell gefaßt.

3. *Verhältnis der Natur zum Geiste und Gott,* dem Abso-

36 M: ebd., S. 45–50, passim

luten. Man hat seine Philosophie auch Naturphilosophie genannt; aber Naturphilosophie ist nur ein Teil des Ganzen. Schelling ist Urheber der Naturphilosophie geworden, welchen Namen er seiner Philosophie in dem Sinne gegeben, daß er das Wesen Gottes – insofern er sich selbst als unendliches Anschauen zum Grunde macht – als Natur bestimmt und diese so das negative Moment in Gott ist, da die Intelligenz und das Denken nur ist, indem es sich ein Sein entgegensetzt, – in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Naturphilosophie geworden, indem er die Natur als die Anschauung oder den Ausdruck des Begriffs und seiner Bestimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Jedoch hat er diese Darstellung teils nicht vollendet, teils sich vornehmlich an das Ansichsein gehalten und den Formalismus des äußerlichen Konstruierens nach einem vorausgesetzten Schema hineingemischt.

Näher anderwärts in späteren Darstellungen erst hat sich Schelling gelegentlich über das Verhältnis, die Natur Gottes, das Verhältnis der Natur in diesem Konkreten gegen Jacobi so erklärt: »Gott, oder genauer das Wesen, welches Gott ist, ist *Grund*: einmal Grund von sich selbst als sittliches Wesen. Aber er macht sich auch zum Grunde«, – nicht zur Ursache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, das Sein, – »da das Denken der gerade Gegensatz des Seins. Was der Anfang einer Intelligenz ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, – so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung.«[37] – Gott also, als dieser Grund seiner selbst, ist die Natur, die Natur, wie sie

37 M: *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, S. 94, 85 f.

in Gott ist; so wird die Natur in der Naturphilosophie betrachtet.[38] – Das Absolute ist aber, diesen Grund aufzuheben und sich selbst zur Intelligenz zu machen.

Nach der Idee dieser Konstruktion hat nun Schelling das natürliche Universum darzustellen zu verschiedenen Malen angefangen. Er verbannt alle diese leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder: das Kantische, daß unser Erkenntnisvermögen sie so betrachte, verwandelt er darein, daß die Natur so beschaffen sei. Er hat nach Kants dürftigem Anfange, in der Natur den Geist aufzuzeigen, vorzüglich diese Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenständlichen Wesen denselben Schematismus, denselben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen stattfindet; so daß die Natur sich darin darstellt, nicht ein dem Geiste Fremdes, sondern eine Projektion desselben in die gegenständliche Weise überhaupt zu sein.

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne hiervon anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darstellungen Schellings nicht genügen könnten. An die Darstellung der anderen Seite, der Philosophie des Geistes, ist er nicht gekommen. Schellings Philosophie muß noch in ihrer Evolution begriffen angesehen werden. Am meisten muß von ihr das unterschieden werden, wie seine Nachbeter einesteils sich in einen geistlosen Wortschwall vom Absoluten hineingeworfen haben, teils aus Mißverstand der intellektuellen Anschauung, das Begreifen und damit das Hauptmoment des Erkennens aufgeben und aus der sogenannten Anschauung sprechen, d. h. das Ding eben angucken und daran eine oberflächliche Analogie und Bestimmtheit aufgegriffen und damit die Natur desselben ausgesprochen zu haben meinen, in der Tat aber alle Wissenschaftlichkeit verbannen. – Diese ganze Tendenz stellt sich zunächst dem reflektierten Denken oder dem Fortlaufen an fixierten,

38 M: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Philosophische Schriften*, Bd. I), S. 429; *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, S. 89–93

festen, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, sind sie auf das entgegengesetzte Extrem des ruhenden Anschauens verfallen, des unmittelbaren Seins, des fixen Ansichs, und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu ersetzen und dies Angucken dadurch intellektuell zu machen, daß sie es wieder durch irgendeinen fixierten Begriff bestimmen; oder auch sie bringen das Angeschaute so in Bewegung, daß sie z. B. sagen, der Fisch unter den Vögeln ist der Strauß, weil er einen langen Hals hat, – Fisch wird zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe.

Diese ganze Manier, die in die Naturgeschichte und Naturlehre sowie in die Medizin eingerissen ist, ist ein so elender Formalismus, eine so gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichen ideellen Bestimmungen, als je ein Formalismus schlecht gewesen ist. Das Lockesche Philosophieren ist nicht so schlecht; jenes ist dem Inhalt und der Form nach nicht besser, nur noch mit einem läppischen Eigendünkel verknüpft. Die Philosophie ist dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung heruntergesunken, welche diejenigen am meisten teilen, welche versichern, im Besitze des Philosophierens zu sein. An die Stelle des Ernstes des Begreifens, der Besonnenheit des Gedankens tritt ein Spiel mit läppischen Einfällen, die für tiefe Anschauungen, hohe Ahnungen, auch für Poesie gelten; und sie meinten recht im Zentrum zu sein, wenn sie auf der Oberfläche sind. – Vor 25 Jahren ist mit der Dichtkunst derselbe Fall gewesen, daß die Genialität sich derselben bemächtigte und geradezu blind aus sich heraus, wie aus einer Pistole, in der poetischen Begeisterung dichtete. Die Produkte waren entweder Verrücktheit oder, wenn sie nicht verrückt waren, so platte Prosa, daß der Inhalt für Prosa zu schlecht war. So auch in diesen Philosophien. Was nicht ganz gedankenloses Gewäsche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, Sauerstoff, dem Heiligen, Ewigen usf., sind solche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann,

man habe sie richtig aufgefaßt, weil sie α) mit solcher anmaßenden Unverschämtheit ausgetan werden und dann β) man den Glauben hat, daß doch so etwas Triviales nicht gesagt werde.

Wie sie in der Philosophie der Natur den Begriff vergessen und sich ganz geistlos verhalten, so vergessen sie den Geist ganz. Dies ist der Abweg, indem, dem Prinzipe nach, Begriff und Anschauung *eine* Einheit ist, in der Tat aber diese Einheit, dieser Geist selbst unmittelbar auftritt, also im Anschauen und nicht im Begriffe ist.

Die Naturphilosophie, besonders den Organismus, führte Schelling mehr aus. Er bediente sich der Form der Potenz; er nahm den Ausdruck von Eschenmayer. Die Philosophie muß keine Formen aus anderen Wissenschaften (Mathematik) nehmen. Die geistige Seite hat Schelling im transzendentalen Idealismus dargestellt; es bleibt bei Kantischen Gedanken (in *Rechtsphilosophie* und *Ewigem Frieden*). Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekanntgemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.

Dies ist nun die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie, die wir zu betrachten hatten. Die Idee selbst ist bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das Konkrete ist, die Einheit des Objektiven und Subjektiven. Jede Stufe hat im System ihre eigene Form; die letzte ist die Totalität der Formen. Das zweite Große Schellings ist, in der Naturphilosophie die Formen des Geistes in der Natur nachgewiesen zu haben; Elektrizität, Magnetismus sind nur äußerliche Weisen der Idee, des Begriffs. Die Hauptsache in der Schellingschen Philosophie ist, daß es um einen Inhalt zu tun ist, um das Wahre, und dies als konkret gefaßt ist. Die Schellingsche Philosophie hat einen tiefen spekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu tun gewesen ist. Das Denken ist frei für sich, aber nicht abstrakt, sondern in sich

konkret, – erfaßt sich in sich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, sondern als intellektuell-wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an sich, ist intellektuelle Welt. Diesen konkreten Inhalt hat Schelling aufgefaßt.
Der Mangel ist, daß diese Idee überhaupt und dann die Bestimmung dieser Idee, die Totalität dieser Bestimmungen (welche ideelle und natürliche Welt gibt) nicht als durch den Begriff in sich notwendig gezeigt und entwickelt sind. Es fehlt dieser Form die Entwicklung, die das Logische ist, und die Notwendigkeit des Fortgangs. Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee; das muß bewiesen werden, und die Systematisierung der Idee zur Welt als notwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist das Logische, das Denken vermißt. Die intellektuelle Anschauung, Einbildungskraft, Kunstwerk wurde daher als Weise, die Idee darzustellen, gefaßt: »Das Kunstwerk ist höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist.« Die höchste Weise der Idee ist aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee ist höher als das Kunstwerk. – Die Form wird mehr zu einem äußerlichen Schema; die Methode ist das Anhängen dieses Schemas an äußerliche Gegenstände. Damit hat sich in die Naturphilosophie Formalismus eingeschlichen; so bei Oken, es grenzt an Verrücktheit. Das Philosophieren wurde so bloß analogisches Reflektieren; das ist die schlechteste Weise. Schelling hat es sich auch schon zum Teil leicht gemacht; die andern haben es völlig mißbraucht.

E. Resultat

a) Der *nunmehrige Standpunkt* der Philosophie ist, daß die Idee in ihrer Notwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee und nicht nur als an sich identisch, sondern aus

sich selbst diese *eine* Identität hervorbringend und diese dadurch als notwendig erkannt werde. Das *letzte* Ziel und *Interesse* der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Die Philosophie ist die wahrhafte Theodizee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, – diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfaßt hat. Es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten, Anschauungs-, Gefühlsweisen zu finden. Je tiefer der Geist in sich gegangen, desto stärker der Gegensatz: die Tiefe ist nach der Größe des Gegensatzes, des Bedürfnisses zu messen; je tiefer er in sich, desto tiefer ist sein Bedürfnis, nach außen zu suchen, sich zu finden, desto breiter sein Reichtum nach außen.

Was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur. Natur und geistige Welt, Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten. Den Gedanken, der sich selbst faßt, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich konkret zu machen. Seine erste Tätigkeit ist formell; erst Aristoteles sagt, der νοῦς ist das Denken des Denkens. Das *Resultat* ist der Gedanke, der bei sich ist und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als *ein* harmonierendes Universum, das sich in sich flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten. Diese konkrete Idee ist das Resultat der *Bemühungen des Geistes* durch fast 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Christus geboren), – seiner *ernsthaftesten Arbeit*, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat solch eine lange Zeit gehört; so träge und langsam arbeitete er, sich an dieses Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überschauen, läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angetan mit seiner ganzen konkreten Entwicklung, Reichtum, äußerlichem Bestehen, ihn durchzubilden und sich fortzuführen und aus ihm hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint er sich vergessen, verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten – wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, »Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf« –, bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstößt, daß sie zusammenfällt. In solcher Zeit hat er die Siebenmeilenstiefel angelegt, wo sie, ein seelenloses, morschgewordenes Gebäude, zusammenfällt und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, sich zu finden, diese Tätigkeit ist der Geist, das Leben des Geistes selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfaßt: die Geschichte der Philosophie die klare Einsicht, daß der Geist dies gewollt in seiner Geschichte. – Diese Arbeit des Menschengeistes im inneren Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel. Keine Philosophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte. Daß die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist weitere Erkenntnis, die nicht in die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer konkreteren Gestalt, die Geschichte.

Es ist also α) nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Älteres ist zu ehren, seine Notwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste. β) Die bestimmten Philosophien sind keine Modephilosophien und desglei-

chen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten, notwendig *eine Philosophie* in der Entwicklung, die *Enthüllung Gottes,* wie er sich weiß. Wo mehrere, sind es unterschiedene Seiten, einseitige Prinzipien, die *eine* Totalität ausmachen, welche ihnen zugrunde liegt; wir sehen Widerlegung der einen durch die andere. γ) Auch sind es nicht kleine, schwache Bemühungen, Mäkeleien an dieser oder jener Einzelheit; das Prinzip ist zu erkennen.

b) Um die *Hauptepochen* der ganzen Geschichte der Philosophie zu übersehen, die *notwendige Stufenfolge* der Hauptmomente zusammenzufassen, so ist, nach orientalischem Taumel der Subjektivität, die zu keinem Verstand – damit Bestand – kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen. Die Stufen sind die Ideen. Die Philosophie der Alten hat die absolute Idee gedacht, und die Realisierung oder die Realität derselben hat darin bestanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen und sie zu betrachten, wie sie an und für sich ist.

1. Diese Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelt dasselbe in die Idee; – das *Sein.*

2. Der abstrakte Gedanke, der νοῦς, ist als allgemeines *Wesen* sich bekannt worden, der *Gedanke* nicht als subjektives Denken; – Platons *Allgemeine.*

3. In Aristoteles tritt der *Begriff* auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend.

4. Der Begriff als *Subjekt,* sein Fürsichwerden, Insichsein, die *abstrakte* Trennung sind die Stoiker, Epikureer, der Skeptizismus: nicht freie konkrete Form, sondern abstrakte, in sich formelle Allgemeinheit.

5. Der Gedanke der *Totalität,* die intelligible Welt, die Welt als Gedankenwelt, ist die *konkrete Idee,* wie wir sie bei den Neuplatonikern gesehen haben. Dies Prinzip ist die Idealität überhaupt in aller Realität, die Idee als Totalität,

aber nicht sich wissende Idee, – bis das Prinzip der Subjektivität, Individualität in sie einschlug, Gott als Geist sich wirklich im Selbstbewußtsein wurde.

6. Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wissenden Idee zum *Sichwissen der Idee*, gehört der unendliche Gegensatz, daß die Idee zum Bewußtsein ihrer absoluten Entzweiung gekommen ist. Die Philosophie vollendete so, indem der Geist das gegenständliche Wesen dachte, die Intellektualität der Welt und erzeugte diese geistige Welt als einen jenseits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenstand, wie eine Natur, – die erste Schöpfung des Geistes. Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, dies Jenseits zurück zur Wirklichkeit und ins Selbstbewußtsein zu führen. Dies ist darin geleistet, daß das Selbstbewußtsein sich selbst denkt und das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewußtsein erkennt. – Über diese Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgetan. Das Selbstbewußtsein denkt sich *erstens* als Bewußtsein; darin ist alle gegenständliche Wirklichkeit enthalten und die positive, anschauende Beziehung seiner Wirklichkeit auf die andere. *Denken und Sein sind entgegengesetzt und identisch* bei Spinoza; er hat die substantielle Anschauung, das Erkennen ist äußerlich. Es ist das Prinzip der Versöhnung, vom Denken als solchem angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: so in Leibnizens vorstellender Monade.

7. *Zweitens* denkt das Selbstbewußtsein, daß es Selbstbewußtsein ist, darin es für sich, aber noch für sich in negativer Beziehung auf Anderes ist. Das ist die Fichtesche Subjektivität, α) als Kritik des Denkens, β) als Trieb zum Konkreten. Die absolut reine *unendliche Form* ist ausgesprochen; – *Selbstbewußtsein, Ich.*

8. Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so ist *absoluter Inhalt und absolute Form identisch*, – die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbst-

bewußtsein erkennt *drittens* seine positive Beziehung als seine negative und seine negative als seine positive – oder diese entgegengesetzten Tätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Sein als die Sichselbstgleichheit und diese als die Entzweiung. Dies ist die intellektuelle Anschauung; aber daß sie in Wahrheit intellektuell sei, [dazu] wird erfordert, daß sie nicht unmittelbar sei jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut erkennend. Dies nicht sich selbst erkennende Anschauen ist der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur anschauend, als unmittelbares Erkennen, nicht Selbsterkennen; oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, – sondern, wenns hoch kommt, schöne Gedanken, aber keine Erkenntnisse.

Und erkannt ist die intellektuelle Anschauung, α) indem die Entgegengesetzten, alle äußere Wirklichkeit als die innere, jedes getrennt von dem anderen erkannt wird. Wird es seinem Wesen nach, wie es ist, erkannt, so zeigt es sich als nicht bestehend, sondern daß sein Wesen die Bewegung des Übergehens ist. Dies Heraklitische oder Skeptische, daß nichts ruhend ist, dies muß von jedem aufgezeigt werden; und so in diesem Bewußtsein – daß das Wesen jedes Bestimmtheit ist, sein Gegenteil ist – geht die *begriffene Einheit* mit seinem Gegenteile hervor. β) Ebenso ist diese Einheit selbst in ihrem Wesen zu erkennen; ihr Wesen als diese Identität ist ebenso, in ihr Gegenteil überzugehen oder sich zu realisieren, sich anders zu werden; und so tritt ihr Gegensatz durch sie selbst hervor. γ) Wieder ist von dem Gegensatz zu sagen, er ist im Absoluten nicht; dies Absolute ist das Wesen, das Ewige usf. Aber dies ist selbst eine Abstraktion, oder es ist nur auf einer Seite, und der Gegensatz ist das Ideelle; er ist die Form, er ist das wesentliche Moment seiner Bewegung. Jenes ist nicht ruhend, dies nicht der rastlose Begriff, sondern ruhend, in sich befriedigt, in seiner Rastlosigkeit. – Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des *Subjektiven* und *Objektiven*; und die wahr-

hafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, daß dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, und nicht nur an sich, sondern daß das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen. – In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dies ist das *absolute Wissen*; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen.

c) Dies ist nunmehr das *Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie*. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen und, was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo dies absolute Selbstbewußtsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dies nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß; und dies weiß er in der Wissenschaft. Der Geist produziert sich als Natur, als Staat; jenes ist sein *bewußtloses* Tun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist; in den Taten und im Leben der Geschichte wie auch der Kunst bringt er sich auf *bewußte* Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derselben; aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.

Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen. – Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlossen.* Ich wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, ein zufälliger Fortgang ist. Ich habe vielmehr ihr notwendiges Hervorgehen auseinander aufzuzeigen versucht, so daß die eine Philosophie schlechthin notwendig die vorhergehende voraussetzt. Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist: 1. daß zu aller Zeit nur *eine* Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die notwendigen Seiten des *einen* Prinzips ausmachen; 2. daß die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die notwendige Stufenfolge der Entwicklung dieser Wissenschaft darstellt; 3. daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwicklung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich gibt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Produkt und Resultat aller vorhergehenden. Man kann jetzt nicht Platoniker sein, man muß sich erheben α) über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten; β) über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe. Denn den inneren substantiellen Geist erfassen, dies ist der *Standpunkt des Individuums*; innerhalb des Ganzen sind sie wie Blinde in demselben, der innere Geist treibt sie.

Hiernach ist nun unser Standpunkt das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so entgegensetzt einem anderen Geiste, dem endlichen; und das Prinzip dieses Geistes ist, zu erkennen, so daß für ihn ist der absolute Geist. Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das wahrhafte *Geisterreich,* das einzige Geisterreich, das es gibt, – eine

Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des *einen* Geistes, zu dem *einen* und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Auf sein Drängen – wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt – haben wir zu hören und ihm Wirklichkeit zu verschaffen; sie sind ein schlechthin notwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht und in uns allen lebt. Ich wünsche, daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen und aus seiner Natürlichkeit, d. h. Verschlossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen und – jeder an seinem Orte – mit Bewußtsein an den Tag zu bringen.

Für Ihre *Aufmerksamkeit,* die Sie mir bei diesem Versuche bewiesen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzustatten; er ist mir ebenso durch Sie zur höheren Befriedigung geworden. Und vergnüglich ist es mir gewesen, in diesem geistigen Zusammenleben mit Ihnen gestanden zu haben, – und nicht *gestanden zu haben,* sondern, wie ich hoffe, ein geistiges Band miteinander geknüpft zu haben, das zwischen uns bleiben möge! Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben.

ANHANG

Berliner Niederschrift der Einleitung

Angefangen am 24. X. 1820

Diese Vorlesungen haben *die Geschichte der* Philosophie zu ihrem Gegenstande.

Was diese Geschichte uns darstellt, ist die *Reihe der edlen Geister,* die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft *dieser Vernunft* in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes *eingedrungen* sind, und uns den höchsten Schatz, den *Schatz der Vernunfterkenntnis,* erarbeitet haben. Was *wir* geschichtlich sind, der Besitz, der uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden *der Gegenwart* gewachsen, sondern dieser Besitz ist die Erbschaft und das *Resultat* der *Arbeit,* und zwar der Arbeit aller vorhergehenden Generationen des Menschengeschlechts. Wie die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseins und des politischen Lebens ein *Resultat* sind von dem Nachdenken, der Erfindung, dem Unglück, der Not und dem Witze der unserer Gegenwart vorhergegangenen Geschichte, so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, *der Tradition* zu verdanken, die durch alles hindurch, was vergänglich ist, und was also vergangen ist, sich als eine heilige Kette schlingt, das, was die Vorwelt vor sich gebracht, uns erhalten und überliefert hat. Diese Tradition ist aber nicht nur wie eine *Haushälterin,* die nur Empfangenes wie Steinbilder *treu* verwahrt und es so den Nachkommen *unverändert* erhält und überliefert, wie der *Lauf der Natur* [, der] in der unendlichen Veränderung, Regsamkeit ihre Gestaltungen und Formen nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehenbleibt und keinen Fortschritt macht, sondern die *Tradition* dessen, was in der Sphäre des Geistes die geistige

Welt hervorgebracht hat, *schwillt* als ein *mächtiger Strom* und *vergrößert* sich, je weiter er *von seinem Ursprung aus* vorgedrungen ist. Denn der Inhalt der Tradition ist *geistiger Natur,* und *der allgemeine Geist bleibt nicht still stehen.* Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt *statarisch* wird, wie dies etwa z. B. bei den Chinesen der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren so weit in allem gewesen sein mögen als jetzt. Aber der Geist der Welt versinkt nicht in diese gleichgültige *Ruhe,* und dies[1] beruht auf seiner einfachen Natur. Sein Leben ist *Tat;* und die Tat hat einen vorhandenen Stoff, auf welchen sie gerichtet ist, den *sie bearbeitet* und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, dies erbt die folgende Generation; es macht deren Seele, geistige Substanz, als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurteile und deren Reichtum aus; aber zugleich ist es eine empfangene Verlassenschaft, ein vorliegender *Stoff* für sie. So, weil sie selbst geistige Lebendigkeit und Tätigkeit ist, bearbeitet sie das nur *Empfangene,* und der verarbeitete Stoff ist eben damit reicher geworden. So ist unsere Stellung ebenso, die Wissenschaft, die vorhanden ist, zuerst zu *fassen* und sie uns zu eigen zu machen, und dann sie zu *bilden.* Was wir produzieren, setzt wesentlich ein *Vorhandenes* voraus; was unsere Philosophie ist, existiert wesentlich nur *in diesem Zusammenhang* und ist aus ihm mit Notwendigkeit hervorgegangen. Die *Geschichte* ist es, die uns nicht Werden fremder Dinge, sondern welche dies *unser Werden,* das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Die nähere Erläuterung des hiermit aufgestellten Satzes soll die *Einleitung* in die Geschichte der Philosophie* ausmachen – eine Erläuterung, welche den *Begriff* der Geschichte der Philosophie, ihre *Bedeutung und Interesse* enthalten,

* [am Rand:] Einleitung in die Philosophie selbst

1 Ms: »dies darum«

angeben soll. Bei dem Vortrage einer andern, [z. B.] politischen Geschichte kann man es mehr entübrigt sein, vor der Abhandlung der Geschichte selbst den *Begriff* zu erörtern; was in einer solchen Abhandlung geschieht, entspricht ungefähr dem, was man in der gewöhnlichen, schon allgemein vorhandenen Vorstellung von *Geschichte* schon hat und also vorausgesetzt werden kann. Aber Geschichte und Philosophie erscheinen schon für sich nach der gewöhnlichen Vorstellung von Geschichte als sehr heterogene Bestimmungen. Die *Philosophie* ist die Wissenschaft von den notwendigen Gedanken, deren wesentlichem Zusammenhang und System, die Erkenntnis dessen, was wahr [und] darum ewig und unvergänglich ist; die *Geschichte* dagegen hat es nach der nächsten Vorstellung von ihr mit Geschehenem, somit Zufälligem, Vergänglichem und Vergangenem zu tun.* Die Verknüpfung dieser beiden so heterogenen Dinge, verbunden mit den andern höchst oberflächlichen Vorstellungen von jedem für sich, insbesondere von der Philosophie, führen ohnehin *so schiefe und falsche* Vorstellungen mit sich, daß es nötig ist, sie gleich von vornherein zu berichtigen, damit sie uns das Verständnis dessen, was abgehandelt werden soll, [nicht] erschweren, ja unmöglich machen.

Ich werde eine Einleitung voranschicken a) über den *Begriff* und die *Bestimmung* der *Geschichte* der *Philosophie*; aus dieser Erörterung werden sich zugleich die *Folgen* für die Behandlungsweise ergeben. b) Das Zweite wird sein, daß ich den *Begriff* der *Philosophie* festsetze, um zu wissen, was wir uns unter dem unendlich mannigfaltigen Stoffe und den vielerlei Seiten der geistigen Bildung der Völker auszuzeichnen und herauszunehmen haben. Die Religion ohnehin, und die *Gedanken* über sie, über den Staat, die Pflichten und Gesetze – von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen. Was hat man nicht alles Philosophie und Philoso-

* [am Rand:] Wie es komme, daß die Philosophie eine Geschichte habe.

phieren genannt? Wir müssen uns unser Feld bestimmt abgrenzen und, was nicht zur Philosophie gehört, davon ausschließen. Mit dieser Bestimmung dessen, was Philosophie ist, gewinnen wir auch nur den *Anfangspunkt* ihrer Geschichte.* c) Ferner wird sich dann die Einteilung der Perioden dieser Geschichte ergeben – eine Einteilung, welche das Ganze als einen vernünftigen Fortgang, als ein organisch fortschreitendes Ganzes zeigen muß. Die Philosophie ist Vernunfterkenntnis, die Geschichte ihrer Entwicklung muß selbst etwas Vernünftiges, die Geschichte der Philosophie muß selbst philosophisch sein. d) Zuletzt von den *Quellen* der Geschichte der Philosophie.

I. Begriff und Bestimmung der Geschichte der Philosophie

Es bieten sich hier gleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. *Geschichte* schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dies ein, daß sie *zufällige Ereignisse* der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen [habe] – zufällig teils ihrer Zeitfolge, teils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu tun haben wollen**, geht die *Zufälligkeit des Inhalts* an. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind *Gedanken.* Zufällige Gedanken aber sind nichts anderes als *Meinungen,* und *philosophische Meinungen* heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigentümlicheren Gegenstände der Philosophie, über Gott, die Natur, den Geist.

* [am Rand:] Einleitung in die Philosophie selbst
Studium der Philosophie selbst

** [am Rand:] zufällige Handlungen

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den *Vorrat von philosophischen Meinungen* herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine *Gallerie* der Narrheiten sogar, oder wenigstens der *Verirrungen* des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen – sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie [sei]; im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen –, sondern sogar[2] von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde oder, wenn man will, ein Interesse der *Gelehrsamkeit*; denn die Gelehrsamkeit [besteht] vornehmlich darin, eine Menge *unnützer Sachen* zu wissen, d. i. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, die *Kenntnis* derselben zu haben. Jedoch meint man zugleich, einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken anderer kennenzulernen; es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben*, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Nach einer andern Seite hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man daraus zieht. Nämlich

* [am Rand:] Meinungen – zu sich herabgezogen

2 Ms: »nicht nur«

beim Anblick von *so mannigfaltigen Meinungen,* von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle; man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister *geirrt,* weil sie von andern widerlegt worden sind. Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie [soll] *ego homuncio* da entscheiden wollen? Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der *Schaden in der Sache,* zugleich ist sie *aber auch ein subjektiver Nutzen*; denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede für die, welche sich das Ansehen geben wollen, sie interessieren [sich] für die Philosophie, dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen; sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund, teils gegen den Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie soll[e] eine wirkliche Wissenschaft sein, und *eine* Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage: aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.

[Über] diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind – denn es sind in der Tat die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf

laufen können –, will ich kurz das Nötige äußern, und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophie wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

Was *fürs erste* dies betrifft, daß die Geschichte *der Philosophie* eine Gallerie *von Meinungen* – obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge – aufstelle, so würde sie, wenn sie dies nur täte, eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, – man möge auch noch so vielen Nutzen, den man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe bloßer Meinungen kennenzulernen, was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr, langweilig und ohne Interesse das Alles ist. Eine Meinung ist eine *subjektive Vorstellung*, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so und ein anderer anders haben kann. Eine *Meinung* ist *mein*; sie [ist] nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der *ersten Bildung* an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Fürs andere aber ist es allerdings genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. *Die Wahrheit aber ist Eine*; dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur *eine* Philosophie die wahre sein. Und weil sie so verschieden sind, so müssen, schließt man, die übrigen nur *Irrtümer* sein. Aber jene *eine* zu sein, versichert, begründet, beweist eine [jede] von sich. Dies ist ein gewöhnliches

beim Anblick von *so mannigfaltigen Meinungen*, von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle; man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister *geirrt*, weil sie von andern widerlegt worden sind. Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie [soll] *ego homuncio* da entscheiden wollen? Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der *Schaden in der Sache*, zugleich ist sie *aber auch ein subjektiver Nutzen*; denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede für die, welche sich das Ansehen geben wollen, sie interessieren [sich] für die Philosophie, dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen; sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund, teils gegen den Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie soll[e] eine wirkliche Wissenschaft sein, und *eine* Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage: aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.

[Über] diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind – denn es sind in der Tat die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf

laufen können –, will ich kurz das Nötige äußern, und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophie wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

Was *fürs erste* dies betrifft, daß die Geschichte *der Philosophie* eine Gallerie *von Meinungen* – obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge – aufstelle, so würde sie, wenn sie dies nur täte, eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, – man möge auch noch so vielen Nutzen, den man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe bloßer Meinungen kennenzulernen, was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr, langweilig und ohne Interesse das Alles ist. Eine Meinung ist eine *subjektive Vorstellung*, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so und ein anderer anders haben kann. Eine *Meinung* ist *mein*; sie [ist] nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der *ersten Bildung* an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Fürs andere aber ist es allerdings genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. *Die Wahrheit aber ist Eine*; dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur *eine* Philosophie die wahre sein. Und weil sie so verschieden sind, so müssen, schließt man, die übrigen nur *Irrtümer* sein. Aber jene *eine* zu sein, versichert, begründet, beweist eine [jede] von sich. Dies ist ein gewöhnliches

Räsonnement und eine richtig scheinende Einsicht des *nüchternen* Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort betrifft, so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir zugleich damit oder gleich darauf [uns] hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben. Damit verrät sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es *toter* Verstand ist, denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber wie die Lebendigkeit des Geistes bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebs und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu [sagen] ist, wäre schon zunächst[3], daß, so verschieden die Philosophien wären, sie doch *dies Gemeinschaftliche* hätten, *Philosophie* zu sein. Wer also irgendeine Philosophie studierte oder innehätte, wenn es anders eine Philosophie ist, hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält und aus Ekel oder Bangigkeit vor [oder] um der Besonderheit willen, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo[4] mit einem (pedantischen) Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem [man] Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte *Obst* sei, sondern Kirschen oder Pflaumen oder Trauben.*

* [am Rand:] Noch nicht befriedigend – das *Allgemeine* aufweisen.

3 Ms: »zunächst nicht«

4 *Enzyklopädie* (1827), § 13 (→ Bd. 8, S. 59)

Aber es kommt wesentlich darauf [an], noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser *Verschiedenheit* der philosophischen Systeme für eine Bewandtnis habe; die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem *ganz anderen* Sinn erkennen als nach dem abstrakten Gegensatze von *Wahrheit und Irrtum*. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen.

Zum Behuf dieser Erläuterung ist es aber nötig, aus *der Idee* von der *Natur der Wahrheit* zu sprechen und eine Anzahl von Sätzen über dieselbe anzuführen, welche aber hier nicht bewiesen werden können. Nur *deutlich* und *verständlich* lassen sie sich machen. Die Überzeugung davon und die nähere Begründung läßt sich hier nicht bewirken, sondern die Absicht ist nur, Sie *historisch* bekannt damit zu machen; sie selbst für wahr und gegründet zu erkennen, dies ist Sache der Philosophie.

Unter den also hier kurz vorauszuschickenden Begriffen ist der erste Satz, der vorhin schon angeführt ist, nämlich daß *die Wahrheit nur Eine* ist. Dies, was formell unserem denkenden Bewußtsein überhaupt [angehört], ist im tieferen Sinne der Ausgangspunkt und das Ziel der Philosophie, diese *eine* Wahrheit zu erkennen, aber *sie zugleich* als die *Quelle, aus der alles Andere,* alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseins nur abfließen, von der sie nur Widerscheine sind, – oder alle diese Gesetze und Erscheinungen auf anscheinend umgekehrtem Wege auf jene *eine* Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. i. ihre Ableitung daraus zu erkennen.

α) Allein dieser Satz, daß die Wahrheit nur *eine* ist, ist selbst noch abstrakt und formell; und das Wesentlichste ist vielmehr, zu erkennen, daß die *eine* Wahrheit nicht ein nur *einfacher abstrakter* Gedanke oder Satz ist; vielmehr ist sie ein in sich selbst *Konkretes*. Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Ab-

straktionen, leeren Allgemeinheiten zu tun; die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtsein, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sei dagegen das in sich Konkrete, in sich Bestimmte, Reiche. In der Tat steht die Philosophie *im Gebiete des Gedankens*; sie hat es damit mit *Allgemeinheiten* zu tun; ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich *konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen.* Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntnis von der bloßen Verstandeserkenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Das, was ich hier gesagt [habe], gehört nun wesentlich zu dem, von dem ich zuerst gesagt habe, daß es von denjenigen, die durch das Studium der Philosophie noch nicht mit ihr vertraut sind, zunächst bloß historisch aufgenommen werden muß. Daß die Wahrheit nur *eine* ist, daß die philosophisch erkannte Wahrheit im Elemente des Gedankens, in der Form der Allgemeinheit ist, dahin folgt schon der Instinkt des Denkens; es ist dies unserem gewöhnlichen Vorstellen geläufig. Aber daß das Allgemeine selbst in sich seine Bestimmung enthalte, daß die Idee in ihr selbst die absolute Einheit Unterschiedener ist – hier fängt ein eigentlich philosophischer Satz an; hier tritt darum das noch nicht philosophisch erkennende Bewußtsein zurück und sagt, es *verstehe* dies nicht. Es verstehe dies nicht, heißt zunächst: es finde dies noch nicht unter seinen gewöhnlichen Vorstellungen und Überzeugungen.* Was die Überzeugung betrifft, so ist schon bemerkt worden, daß diese zu

* [am Rand:] Jedoch brauchte ich mich nur aufs Gefühl zu berufen.
Leben, Geist, Wahrheit, [das] Göttliche sind diese Abstraktionen. Jeder [hat] solche – obzwar einfache – Vorstellungen, Gedanken in sich *erfüllt*, eine Gediegenheit in sich, einen Reichtum
– ist er natürliche Fülle.
Aber näher dies durch einige Beispiele an eigentümlichen *Vorstellungen* und Gedanken zu erläutern suchen, was an Gefühlen;

bewirken, jene Bestimmung zu erweisen, das Bewußtsein zu dieser Erkenntnis zu bilden hier nicht der Ort ist. Aber zu *verstehen,* es in die Vorstellung aufzufassen, ist es leicht. *Rot* ist z. B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung, und wenn das gewöhnliche Bewußtsein vom Roten spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu tun habe; aber eine Rose, die rot ist, ist ein konkretes Rot, sie ist eine Einheit von Blättern, von Gestalt, von Farbe, von Geruch, ein Lebendiges, Treibendes, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isolieren, das sich auch zerstören, zerreißen läßt, und das doch in der Mannigfaltigkeit, die es enthält, *ein* Subjekt, *eine* Idee ist. So ist die reine abstrakte Idee in sich selbst nicht ein Abstraktum, leere Einfachheit, wie Rot, sondern eine Blume, ein in sich Konkretes. Oder ein Beispiel von einer Denkbestimmung genommen, so ist z. B. der Satz: A ist A, der Satz der Identität, eine ganz abstrakte Einfachheit, ein reines Abstraktum als solches, A ist A, gar keine Bestimmung, Unterschied, Besonderung; alle Bestimmung, Inhalt muß ihm von außen kommen; es ist leere Form. Gehe ich hingegen zur Verstandesbestimmung von *Grund* fort, so ist diese schon eine in sich konkrete Bestimmung. Grund, die Gründe, das Wesentliche der Dinge ist nämlich ebenso das mit sich Identische, Insichseiende, aber Grund zugleich so bestimmt, daß er ein Aussichherausgehendes ist, zu einem von ihm Begründeten sich verhält. Im einfachen Begriff liegt daher nicht nur diese[s], was der Grund ist, sondern auch das Andere, was durch ihn begründet ist, in Ursache auch Wirkung. Etwas, das Grund sein sollte, ohne ein Begründetes genommen, ist kein Grund; so etwas, das als Ursache bestimmt sein soll, ohne seine Wirkung, ist nur eine Sache überhaupt, nicht eine Ursache. Ebenso ist es mit der Wirkung. So etwas ist also das Konkrete, was nicht nur seine *eine,* unmittelbare Bestimmung, sondern auch seine andere in sich enthält.

β) Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Konkreten überhaupt erläutert, so setze ich über seine Bedeutung nun

hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu *entwickeln*. Nur das Lebendige, das Geistige bewegt, rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, konkret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen *Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält.*

γ) Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommner ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwicklung nicht nach außen als in die Äußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwicklung ist ebenso ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zugrunde liegen und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichin-[sich]vertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine unbestimmtere Idee in sich *bestimmter*.* Weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe. Hier ist das Extensivste auch das Intensivste. Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist.

Dies sind die abstrakten Sätze über die Natur der Idee und ihre Entwicklung. So ist die gebildete Philosophie in ihr selbst beschaffen. Es ist *eine* Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum *ein* Leben, *ein* Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Teile und die Systematisation derselben geht aus der einen Idee hervor; alle diese Besonderungen sind nur Spiegel und Abbilder dieser *einen* Lebendigkeit; sie haben

* [am Rand:] Ist ein schwerer Punkt. Reduktion der Entwicklung, des Unterschiedenen zur Einfachheit, Bestimmtheit.

ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen sind selbst nur der Ausdruck und die *in der Idee* enthaltene *Form.* So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Notwendigkeit und *ihrer eigenen* Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

So ist die Philosophie System in der Entwicklung; so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird.

Um dies zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der stattfinden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet und nach der nur *diese* Bestimmung und Gestalt hervortreten kann, – oder es kann ohne dies Bewußtsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß *innerlich* der Begriff* zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist, wie in der Natur in der Stufe der Entwicklung (des Stammes) der Zweige, der Blätter, Blüte, Frucht jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, oder wie im Kinde nacheinander die körperlichen Vermögen und vornehmlich die geistigen Tätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das alles herkommt, von innen für sich da [war] und jetzt sich zeigt, und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit [hat].

* [am Rand:] innerer Werkmeister

Die eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonder[t]e Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und Geschäft der *logischen* Philosophie.

Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens und an diesen besonderen Orten, unter diesem oder jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten, kurz: unter *dieser empirischen Form,* dies ist das *Schauspiel,* welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt.

Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre; und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dies wird sich [durch] das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie *in der Geschichte dieselbe* ist als die *Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die *Grundbegriffe* der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein, dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, [behandelt,] so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. *Umgekehrt,* den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; aber man muß freilich diese reinen Begriffe *in dem zu erkennen* wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Ferner *unterscheidet* sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der Ordnung der

Begriffe. Wo diese Seite liegt, dies näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen. Ich bemerke nur noch dies, daß aus dem Gesagten erhellt, *daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist,* wie es denn nicht anders sein kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik usf. studiert, macht sich damit ja auch mit der Physik, Mathematik usf. selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen, muß man freilich *die Erkenntnis der Idee* schon mitbringen, so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufen von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären, dies ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schale Geschichte der Philosophie gibt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen vorgestellt wird – Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seien. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist*, daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefaßt, *den*

* [am Rand:] Nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber.

Namen einer Wissenschaft verdient, [erhellt]: eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so, als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst [als] etwas Vernünftiges, sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig sein? Es muß schon vernünftiger Glaube sein, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß, sosehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Betrachten wir nun die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe in näherer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie – einer Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.
*Die unmittelbarste Frage, welche über sie gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist, die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwicklung *in der Zeit* erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik *der Zeit* ein; und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.
Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine Tat ist. Die Natur *ist, wie sie ist*; und ihre Veränderungen sind deswegen nur *Wiederholungen*, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine Tat die, *sich zu wissen*. Ich bin; unmittelbar aber bin ich so nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß – Γνῶθι σεαυτόν, *wisse dich*, die Inschrift über

* [am Rand:] Rechtfertigung

dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtsein aber enthält wesentlich dieses, daß ich *für mich*, mir *Gegenstand* bin. Mit diesem absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst *äußerlich*; er setzt sich in die *Äußerlichkeit*, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die eine der Weisen der Äußerlichkeit aber ist *die Zeit*, welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dies *Dasein* und damit In-der-Zeit-Sein ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseins überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwicklung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken ist: sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der *inneren* Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dies Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Tätigkeit eines einzelnen Bewußtseins. Der Geist aber ist nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtsein, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung, – eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewußtsein darstellt, sondern [der] als in dem Reichtume seiner Gestaltung in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In

dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese* Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volk sich auftut.

II. Begriff der Philosophie

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten*, von welchen die Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. *Solche Darstellung* hat aber *die äußere Geschichte* der Zeit von sich auszuschließen und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern.** *In der Tat* stellt aber die *Geschichte der Philosophie* selbst diesen *Charakter, und zwar die höchste Spitze* desselben dar. Sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben.*** Es ist um dieser innigen Berührung willen näher zu betrachten, teils welches Verhältnis [sie] zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr eigentümlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist.

A. Die *bestimmte Gestalt einer Philosophie* also ist nicht nur *gleichzeitig* mit einer *bestimmten* Gestalt des Volkes, unter welchem sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit

* [am Rand:] ist damit verwickelt
** [am Rand:] a) *Zusammenhang*
*** [am Rand:] *Ein* Charakter

ihren Religionen, den kriegerischen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, mit dem Untergange der Staaten, in denen *dies bestimmte Prinzip* sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Prinzip seine Erzeugung und Entwicklung findet. Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseins jedesmal in den *ganzen* Reichtum seiner *Vielseitigkeit* ausgearbeitet und ausgebreitet. [Er ist ein] reicher Geist, der Geist eines Volkes, [eine] Organisation – ein *Dom*, [der] vielfache Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, Abteilungen hat; aus *einem* Ganzen, *einem Zwecke* [ist] alles hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie *eine* Form, und welche?* – die Philosophie ist die höchste Blüte, sie [ist] der *Begriff* seiner ganzen Gestalt, das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der *Geist der Zeit* als *Geist* sich denkend vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem *einfachen Brennpunkt*, dem sich wissenden Begriff desselben, sich ab.

Es gehört α) eine gewisse Stufe der geistigen Bildung dazu, daß überhaupt *philosophiert* wird; nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophieren angefangen, [sagt] Aristoteles.[5] Philosophie ist ein freies, nicht selbstsüchtiges Tun; – ein freies, [denn] die Angst der Beg[ierde] ist verschwunden; [eine] Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich; – eine Art von Luxus, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußeren Notwendigkeit als solcher angehören. Der Geist eines Volkes [hat sich bereits] herausgearbeitet aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, – daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat. Man kann sagen, [wenn] ein Volk aus seinem kon-

* [Dazu:] Welches die Halle [der Philosophie]?

5 vgl. *Metaphysik* I, 2

kreten Leben überhaupt heraus, eine Trennung, Unterschied der Stände entstanden [ist], nähert [es] sich seinem Untergange. [Es tritt] Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz oder Unbefriedigt[sein] in derselben [ein]; gegen sie [muß es sich] in die Räume des Gedankens flüchten. Sokrates, Platon hatten keine Freude mehr an dem athenischen Staatsleben. Platon suchte ein besseres bei Dionys zu bewerkstelligen. In Rom breitete sich die Philosophie wie die christliche Religion unter den römischen Kaisern, in dieser Zeit des Unglücks der Welt, des Untergangs des politischen Lebens aus. [Die neuere] Wissenschaft und Philosophie [trat hervor im] europäischen Leben im 15., 16. Jahrhundert, [in diesem] Untergange des [mittelalterlichen] Lebens, in dem christliche Religion, politisches, bürgerliches [und] Privatleben in ihrer Identität gewesen.

β) Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophiert wird, sondern in einem Volke ist eine *bestimmte* Philosophie, die sich auftut; und diese Bestimmtheit des Standpunktes des Gedankens ist dieselbe *Bestimmtheit,* welche alle anderen Seiten durchdringt.

Das Verhältnis der *politischen Geschichte* zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie *Ursache* der Philosophie wäre. Es ist *ein* bestimmtes Wesen, welches alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Anderen als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist *ein* Zustand, der in allen seinen Teilen in sich zusammenhängt, und so mannigfaltig und zufällig seine verschiedenen Seiten aussehen mögen, [sie können] nichts Widersprechendes gegen ihn in sich enthalten. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal in der Geschichte nach seinem Prinzip ausprägt, wäre eine Philosophie über die Geschichte überhaupt.

Aber uns gehen nur die Gestaltungen an, welche das Prinzip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Näher teils nach ihrem *Elemente*, teils nach den eigentümlichen *Gegenständen* verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist *die Geschichte der übrigen Wissenschaften* und der Bildung, vornehmlich *die Geschichte der Kunst und der Religion*, [die] teils Vorstellung [und] Denken gemeinschaftlich, teils aber die *allgemeinen* Gegenstände und Vorstellungen, Gedanken über diese allgemeinen Gegenstände [enthalten].

Was die *besonderen Wissenschaften* betrifft, so ist zwar die Erkenntnis und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie. Aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von solchen Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber systematische Wissenschaften sind und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt; es sei, daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht [und] Pflicht die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der *Bildung* einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten *geistigen Mächte*, welche das Bewußtsein und das Leben regieren. Unser Bewußtsein hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort, aber es *weiß* sie nicht; es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein

abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtsein die ganz abstrakte Denkbestimmung: *Sein.* Die Sonne *ist* am Himmel, diese Traube *ist* reif und so fort ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Äußerung usw. fort; all sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der konkrete Stoff gefaßt ist, der ihn in seinem Tun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtsein in den vielschichtigen Stoff versenkt; dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir *vor uns* haben. Jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Mit der *Kunst* dagegen und vornehmlich mit der *Religion* hat die Philosophie es gemein, die ganz *allgemeinen Gegenstände* zum Inhalte zu haben. Sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nichtphilosophische, für [das] empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtsein vorhanden ist; und indem der Zeit nach, im Gange der Bildung die Erscheinung dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältnis wesentlich zu erwähnen; und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den *Religionen* haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten und wie das Verhältnis des Menschen zu demselben. *Das absolute Wesen* ist hier ihrem Bewußtsein *Gegenstand*; und wenn wir zugleich näher diese Bestimmung von Gegenständlichkeit betrachten, [so ist] Gegenstand zunächst das *Andere* für sie, ein fernes Jenseits, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der An-

dacht und im Kultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf und erhebt sich zum Bewußtsein der Einheit mit seinem Wesen, dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes. Ist in [der] Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dies Wesen ein ihm bereits an und für sich freundliches, so ist der Kultus mehr nur der Genuß dieser Einheit. *Dies Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seiende Vernunft,* die allgemeine konkrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich objektiv im Bewußtsein ist; es ist dies also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine, uneudliche Vernünftigkeit ist. (Es ist oben erinnert worden, daß man wie die Philosophie, so die Religion zuerst *fassen* müsse, d. i. sie als vernünftig erkennen und anerkennen müsse. Denn sie ist das Werk den sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes.) Es sind absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben usf. Es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuschung anzusehen. Mißbraucht haben sie oft die Religion, – eine Möglichkeit, welche eine Konsequenz des äußeren Verhältnisses und zeitlichen Daseins der Religion ist; aber weil sie Religion ist, kann sie wohl hier und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden; aber wesentlich ist sie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke nnd deren Verwicklungen festhält und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese *Region des Geistes* ist vielmehr das *Heiligtum der Wahrheit selbst,* das *Heiligtum,* worin *die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür* zerflossen ist. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von *göttlicher Lehre und Gesetz* und von *menschlichem Machwerk und Erfindung* in dem Sinne gewöhnt, daß unter letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem menschlichen Bewußtsein, seiner Intelligenz oder [seinem] Willen hervorgeht, und alles

dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen entgegengesetzt wird. Dieser Gegensatz und die Herabsetzung des Menschlichen wird darin noch weitergetrieben, daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, daß der Baum in seiner Pracht und die Saat, der Gesang der Vögel und die weitere Kraft und Haushaltung der Tiere als die Werke Gottes gepriesen werden, daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen, Gesetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt, als vornehmlich auf die menschlichen Schicksale, d. i. dasjenige, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist, so daß dieses Äußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu tut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch tut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres; aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke [wie] das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet, usf. sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dies als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sei, was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über das Geistige oder, indem er selbst geistig, der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen als solchen, den Bäumen, den Tieren im Gegensatze gegen das Menschliche, – ist es weit entfernt von der Religion der alten Ägypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtsein des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Inder, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehes gewissenhaft bedacht

sind und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehes oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel sein würde? Anders spricht *Christus* hierüber (Matth. 6, 26–30): »Sehet die *Vögel*« (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) »unter dem Himmel an – seid *ihr* denn *nicht viel mehr als sie*? – So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht *viel mehr euch tun*?« Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes vor dem Tier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sei, so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen.* Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntnis und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen, noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugnis des Geistes setzt.

Dies Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte herauszunehmen, -zuheben und als geschichtliche Reihe von *Philosophemen* aufzuführen zu sein scheinen. Allein die *Form*, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden. Weil beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische usf. Philosophie aufzuführen, – eine Gewohnheit, die zum Teil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Ägypten geholt habe; es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philo-

* [am Rand:] Zeugnis

sophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs sich das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Altertum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sei. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig sein, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Diese Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung, die Empfindung. Die *Bedeutung* ist für das sinnige Gemüt; sie ist das Zeugnis des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dies deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterschied der Entwicklung dagewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz, in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Widerklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist; die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit konzentriert und eingehüllt, – ein dumpfes Weben des Gei-

stes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstrakten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtsein. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist er ebenso wesentlich *Bewußtsein.* Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich *gegenständlich* werden; sie muß zum *Wissen* kommen. Und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseins ist es, daß der ganze Unterschied liegt. Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zum objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken. Die einfachste, formellste Objektivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie sie heiße: *Andacht, Beten* usf. »Laßt uns beten, laßt uns andächtig sein« usf. ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. »*Laßt uns an Gott denken*« aber z. B. spricht schon weiter aus; es drückt den absoluten, umfassenden *Inhalt* jenes substantiellen Gefühls aus, den *Gegenstand,* der von der Empfindung als subjektiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der *Inhalt* ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtsein bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung oder einer von den natürlichen, physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung. Die Kunst vermittelt dies Bewußtsein, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung gibt; der formlose heilige Stein, der bloße Ort oder was es ist, woran das Bedürfnis der Objektivität

zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, *Bestimmtheit* und bestimmteren *Inhalt*, der *gewußt* werden kann, nun als Gegenstand für das Bewußtsein vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in Homer und Hesiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht[7], indem sie [die] – es sei, woher es wolle – erhaltenen und vorgefundenen verworreneren Vorstellungen und Traditionen dem Geiste ihres Volkes entsprechend zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dies nicht die Kunst, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorstellungen und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit tut, [die,] wenn sie religiöse Gegenstände, oder ebenso, wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellung[en] und Gedanken zugrunde liegen hat, ihn [sc. den Inhalt] nur, der sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückt ist, nun auf ihre Weise ausdrückt. *Das Bewußtsein dieser Religion ist das Produkt der denkenden Phantasie oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt und in ihrem Gestalten seinen Ausdruck hat.** Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist sich offenbar gemacht hat und offenbar macht, so ist das Gefäß, in welchem es sich kundtut, das Herz, das vorstellende Bewußtsein und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an *jede Weise* der Bildung – »den Armen wird das Evangelium gepredigt« – gerichtet, sondern sie muß als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüt gerichtet in die Sphäre der Subjektivität hereintreten und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektierenden Bewußtsein hat [der Mensch] für die ihrer Natur [nach] spekulativen Verhältnisse des

* [am Rand:] Nicht Hülle zuerst – nicht abstrakt für sich schon vorher –

7 vgl. Herodot II, 53

Absoluten in seinem Vorrat nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können – es sei in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne –, [um] jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektierenden endlichen Denkens allein diejenige sein, unter der er sich Dasein im Bewußtsein gibt, sondern diese Form *soll* es auch sein, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse [Bewußtsein] *verständlich* ist. Es muß, um dies deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was *Verstehen* heißt. Es gehört nämlich dazu einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben widerklingt und darin Zeugnis von ihm erhält. Dies ist die erste absolute Bedingnis des Verstehens; was nicht *an sich* in ihm ist, kann nicht *in ihn* hineinkommen, kann nicht *für ihn* sein; – solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht; denn sonst wäre es beschränkt und nicht wahrhaft das Substantielle, und der Geist deswegen ist nur dasjenige nicht *an sich*, was endlich, äußerlich ist; denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was Ansich ist, sondern was *für ein Anderes*, was ins Verhältnis getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige *gewußt* werden, d. i. in das endliche Bewußtsein treten, *für* den Geist sein soll, so ist dieser Geist, *für welchen* es zunächst ist, *der endliche*, und die Weise seines Bewußtseins besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtsein Geläufige, Eingewohnte; es ist die allgemeine Weise der Endlichkeit, welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens

gemacht [hat], auf welches alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht sein muß, um darin sich selbst zu haben und [zu] erkennen. Kommt eine Wahrheit[8] in anderer Gestalt an dasselbe, so heißt dies soviel: diese Gestalt ist ihm [ein] Fremdes, d. h. daß der Inhalt nicht *für dasselbe* ist. Diese zweite Bedingung der *Verständlichkeit* ist es vornehmlich, auf welche sich die Erscheinung des Verstehens oder Nichtverstehens bezieht, denn das erste, das Zusammengehen des Substantiellen mit sich selbst, macht sich unbewußt, von sich selbst, ebendeswegen, weil es als das Substantielle, als die unendliche, reine Tätigkeit nicht im Gegensatze des Bewußtseins befangen ist. Aber die zweite Seite betrifft das *Dasein* des Inhalts, d. i. das Sein desselben als im Bewußtsein; und ob etwas verstanden werde oder nicht, das Bewußtsein einen Inhalt für sich in Besitz nehme, sich selbst in dem, was Gegenstand für dasselbe ist, finde und wisse, hängt davon ab, ob es in der Gestalt seiner angewohnten Metaphysik an dasselbe kommt. Denn seine Metaphysik machen die ihm geläufigen Verhältnisse aus; sie sind das Netz, welches alle seine besonderen Anschauungen und Vorstellungen durchzieht, und nur insofern sie in demselben befaßt werden können, erkennt es sie[9]. Sie sind das geistige Organ, durch welches das Gemüt einen Inhalt aufnimmt, der Sinn, wodurch etwas Sinn für den Geist erhält und hat. Damit ihm etwas verständlich oder, wie man es auch nennt, begreiflich sei, muß es ihm auf seine Metaphysik, auf das Organ seines Gemüts zurückgebracht werden; so ist es nach seinem Sinne. Der Verstand drückt wie der Sinn die bemerkte Zweiseitigkeit aus: der Verstand eines Menschen oder eines Dings oder auch sein Sinn ist dessen objektiver Gehalt und Inhalt; der Verstand aber, den ich von etwas fasse oder habe, oder der Sinn, den es für mich hat – (daß ich einen Verstand von

---

8 Hier wechselt das Ms von Quarto zu Folio. In der Ausgabe von Michelet sind die folgenden zehn Seiten nicht berücksichtigt. Vgl. → Bd. 18, S. 92.
9 Ms: »sie erkennt«

etwas habe oder daß es Sinn für mich hat) – betrifft die Gestalt, in welcher es für mich ist, die Metaphysik, mit der es angetan ist, und ob diese die meines Vorstellens ist oder nicht. So wird etwas verständlich gemacht, etwa durch das Beispiel aus der gewöhnlichen Umgebung des Lebenszustandes, einem konkreten Falle, welcher dasselbe Verhältnis in sich schließt wie das verständlich zu Machende, so daß der zu Hilfe genommene Fall ein Symbol oder eine Parabel desselben ist. Ganz gemeinhin verständlich heißt überhaupt das, womit man bereits bekannt ist; und man hört etwa von der Predigtweise eines Geistlichen sagen, daß sie sehr verständlich sei, wenn sein Vortrag aus den geläufigen Bibelsprüchen und anderen ebenso bekannten Katechismus-Lehren zusammengesetzt ist. Diese Verständlichkeit, die im trocknen Bekanntsein mit der Sache liegt, beruht nun freilich auf keiner Metaphysik; aber eine bestimmte Weise des Sinnes setzt schon die Verständlichkeit voraus, die aus dem konkreten Falle des gemeinen sinnlichen Bewußtseins geschöpft wird. Eine gebildetere Metaphysik sehen wir aber z. B. in der pragmatischen Geschichte, welche die Ereignisse in einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, Gründen und Folgen zu bringen bestrebt ist*; die Ursachen, Gründe, Bedingungen, Umstände machen hier dasjenige aus, wodurch die Begebenheit verständlich gemacht wird. Aber es wird uns auch zugemutet, daß wir schon durch die Geschichte einer Sache die Sache verstehen, daß dies schon das Verstehen sei, wenn wir wissen, wie sie vorher gewesen, und daß wir um so gründlicher verstehen, je weiter hinaus wir wissen, wie sie vorher und wieder vorher und abermals vorher usf. beschaffen gewesen sei; wie uns oft die Juristen zumuten, das als ein Verstehen der Sache zu ehren, wenn sie anzugeben wissen, wie es vormals gehalten worden. In der Ansicht der Religion hat eine Zeitlang eine beinahe gleich einfache Metaphysik leicht alles verständlich zu machen gewußt. Indem

* [am Rand:] Beispiele aus Tennemann – von umgekehrten ebensogut

einige allgemeine Abstraktionen von Einheit, Menschenliebe, Naturgesetzen und dergleichen religiöse Ideen für falsch erklärt wurden, so lag, um es begreiflich zu machen, wie diese doch unter die Menschen gekommen, eine Weise, wie ein Mensch zu einer falschen Vorstellung kommt, die Weise des Lügens, ferner die Herrschsucht, Habsucht und dergleichen *medii termini*, ganz nahe bei der Hand; und indem die Religion für ein Werk der Leidenschaften und des Betrugs der Priester ausgegeben wurde, so war die Sache auf solche Weise begreiflich und verständlich gemacht.

Diese Mitte, welche Bedingung der Verständlichkeit des absoluten Inhalts ist oder, was dasselbe ist, die das Dasein desselben ausmacht, schließt ihn mit dem subjektiven Bewußtsein zusammen. Diese Mitte oder die Gestalt, in welcher der absolute Inhalt der Religion ist, ist es, wodurch sich die Philosophie von dieser unterscheidet. Die ewige Vernunft als Logos, als sich kundgebend, als sich aussprechend und offenbarend, offenbart sich im Gemüt und in der Vorstellung, und nur ebendadurch dem Gemüt und der Vorstellung, dem empfindenden und unbefangen den Inhalt reflektierenden Bewußtsein. Die weitere, abstraktere Reflexion fängt diese Gestaltung und Weise des Daseins an, als eine *Hülle* zu betrachten, unter der die Wahrheit verborgen und versteckt sei, und sucht dem inwendigen Inhalt diese Hülle abzustreifen und die Wahrheit nackt, rein, wie [sie] an und für sich sei, herauszuheben. Denn die denkende Reflexion findet dem allgemeinen unendlichen Inhalt die endlichen Verhältnisse der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung unangemessen und hat sich eine Idee mit höheren Bestimmungen eingebildet, als diese Formen sind. Es ist das *Anthropomorphistische* zunächst, welches sie ihrer Idee widersprechend findet. Der Gegensatz und Kampf der Philosophie mit den sogenannten Volksvorstellungen der Mythologien ist eine alte Erscheinung. *Xenophanes* z. B. sagte, daß, wenn die Löwen und Stiere Hände hätten, Kunstwerke zu vollbringen wie die Menschen, so würden sie die Götter ebenso

beschreiben und ihnen Körper geben, wie sie selbst eine Gestalt haben. Er eifert ebenso, wie nachher *Platon*, und [wie] früher im allgemeinen *Moses* und die *Propheten* schon von einer gründlicheren Religion aus getan hatten, über *Homer* und *Hesiod*, daß sie den Göttern alles beigelegt haben, was selbst unter den Menschen Schimpf und Schande ist:

κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.[10]

Was aber die Löwen und Stiere nicht tun konnten, haben die Menschen selbst getan, welche wie die Inder und Ägypter ihr Bewußtsein des Göttlichen im Tierischen gehabt haben. Sie haben es ferner in der Sonne, den Gestirnen und in noch Geringerem vollends, worin sich besonders die Inder auszeichnen, in den fratzenhaftesten, jämmerlichsten Gebilden einer abenteuerlichen, unglücklichen Phantasie gehabt. Das Anthropomorphistische bringt unmittelbar doch ein gewisses Maß mit sich, aber solche Gebilde scheinen nur die Verrücktheit zur Bestimmung eines Inhalts zu haben, der schon darum nur höchst kümmerlich sein kann.

Indem man aber notwendig in neueren Zeiten davon zurückgekommen ist, in den Mythologien und den auf die Vorstellungsweise bezüglichen Teilen der Religionen nur Irrtum und Falschheit zu sehen, nachdem der Glaube an die Vernunft so erstarkt ist, um zu glauben, daß, weil es Menschen, Nationen sind, die in solchen Bildern und Vorstellungen ihr absolutes Bewußtsein haben, darin nicht rein nur das Negative solchen Inhalts, sondern wesentlich auch etwas Positives desselben enthalten sein müsse, so hat man das Endliche und ferner das Abenteuerliche und Maßlose desselben früh als eine *Hülle* betrachtet, unter welcher ein wahrhafter Inhalt verborgen sei. Es wäre in dieser Rücksicht gleichgültig, sich vorzustellen, daß diese Hülle von den Priestern und Lehrern der Religion *absichtlich* gebraucht,

---

10 »Stehlen, ehebrechen und einander betrügen.« Fragment des Xenophanes, bei Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, 193

sowie auch, in welcher Absicht eine solche Hülle gebraucht worden sei. Diese Untersuchung würde damit ohnehin nur auf den geschichtlichen Weg hinübergespielt werden, aber wenn man es dann dahin brächte, einige Fälle geschichtlich auf[zu]zeigen, in welchen die Weise der Darstellung als aus Absicht hervorgegangene Verhüllung gewesen wäre, so ist im Allgemeinen – und dies ist vielmehr geschichtlich erweislich – die Natur der Sache, wie vorhin gezeigt, diese, daß die sich offenbarende Wahrheit nur im Medium der Vorstellung*, des Bildes usf. hat hervortreten können, indem teils das weitere Element, das Element des Denkens, noch nicht zu einem Boden herausgearbeitet und vorbereitet war, daß jener Inhalt darein hätte gelegt werden können, noch ist es die Bestimmung der Religion als solcher, daß ihr Inhalt dieses Element zum Boden seiner Erscheinung hätte. Es haben allerdings auch Philosophen sich der mythischen Form bedient, um Philosopheme vorstellig zu machen und sie dem Sinne, der Phantasie näher zu bringen**; man hört oft auch *Platon* vornehmlich darum schätzen und lieben, als ob er damit ein höheres Genie bewiesen und damit mehr und ein Größeres getan habe, als sonst die Philosophen vermögen und als er selbst in anderen seiner Werke, z. B. in seinem abstrakten und trockenen *Parmenides* geleistet habe. Zu wundern ist es nicht, daß Platon vorzüglich auch um seiner Mythen willen geliebt worden, denn in der Tat macht eine solche Form es leichter, den allgemeinen Gedanken zu fassen und ihn in solcher schönen Gestalt an sich kommen zu lassen. Allein die Mythen Platons als solche sind es nicht, wodurch er sich als Philosoph erwiesen hat; wenn das Denken einmal soweit erstarkt ist, um sich in seinem eigentümlichen Elemente ein Dasein geben zu können, so ist jene Form ein überflüssiger Schmuck, den man einerseits dankbar annehmen kann, durch den aber andererseits die Wissenschaft nicht gefördert wird, so wie sie der äußerliche Nutzen nichts

* [am Rand:] Platon, Aristoteles, Freimaurer
** [am Rand:] *Platons* Mythen

angeht, daß dadurch [der] ein[e] und andere zur Philosophie gereizt werden könnte. Ohnehin läßt sich jedem solchen angeblichen äußerlichen Nutzen ein Nachteil entgegensetzen. So kann von jener mythischen Weise des Philosophierens der Nachteil namhaft gemacht werden, daß sie die Meinung veranlassen kann, als ob Mythen Philosophie sei[en], und daß sie die *Möglichkeit* gewährt, das Unvermögen und die *Ungeschicklichkeit,* den Inhalt, der dargestellt werden soll, in der Form des Denkens, der einzigen Form der Philosophie darzustellen und ihm damit seine wahrhafte Bestimmtheit zu erteilen, zu verbergen.

Platon hat aber die Philosopheme, die er im Sinne hatte, auch vorher in philosophischerer Form ausgesprochen hatte, durch die mythische Gestalt nicht zu *verhüllen,* sondern vielmehr sie deutlicher, vorstelliger zu machen versucht. Es gibt eine ungeschickte Vorstellung, wenn man von den Mythen, Symbolen vornehmlich nur als von *Hüllen* spricht, unter welchen die Wahrheit *versteckt* sei. Vielmehr sind es die Mythen und Symbole, die Vorstellungen und die endlichen Verhältnisse überhaupt, in welchen die Wahrheit ausgedrückt ist, wodurch sie *ausgedrückt* sein, das ist: *enthüllt* sein soll. Man könnte wohl in einzelnen Fällen nachweisen, daß Symbole und dergleichen gebraucht worden, um Rätsel zu machen und aus dem Inhalt ein nicht so leicht zu durchdringendes Geheimnis zu machen.* Man könnte z. B. bei der *Freimaurerei* eine solche Absicht ihrer Symbole und Mythen vermuten; aber man wird ihr dies Unrecht nicht antun, wenn man überzeugt ist, daß sie nichts Besonderes weiß, also auch nichts hat, was sie verstecken könnte. Daß sie sich aber nicht im Besitz und in der Verwahrung eigentümlicher Weisheit, Wissenschaft oder Erkenntnis, nicht im Besitz von einer Wahrheit, die nicht überall zu haben ist, befindet, davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man die Schriften, die aus ihr direkt hervorgehen, sowie diejeni-

* [am Rand:] *Freimaurerei, Mysterien*

gen, welche von ihren Freunden und Inhabern, es sei über welchen Zweig der Wissenschaften und Kenntnisse, an das Licht kommen, betrachtet; es findet sich darin nichts als die Höhe der gewöhnlichen allgemeinen Bildung und der bekannten Kenntnisse. Will man sich es als möglich vorstellen, eine Weisheit gleichsam als in einer Tasche zu verwahren und sie aus der Kommunikation mit derjenigen Tasche zu erhalten, aus welcher man die Ausgabe seiner Äußerungen in dem gemeinen Leben und im wissenschaftlichen Treiben macht, so muß man nicht wissen, was die Natur eines Philosophems, einer allgemeinen Wahrheit, einer allgemeinen Denk- und Erkenntnisweise ist – und nur hiervon, nicht von geschichtlichen Kenntnissen, überhaupt Kenntnissen der Einzelheit ist die Rede –; aus solchen, aus deren unzähligen lassen sich wohl Geheimnisse machen, und um so mehr, je weniger oder je vergänglicher das Interesse ist, sie zu wissen. An jene Möglichkeit und an ein Mittel zu glauben, eine ihrem Inhalte nach allgemeine Einsicht, die, indem das Subjekt sie im Besitze hat, als in sich allgemein vielmehr das Interesse des Subjekts in ihrem Besitze hat, von den Äußerungen seines übrigen Lebens und seiner konkreten geistigen Existenz abgetrennt zu halten, würde ebenso lächerlich sein, als wenn [man] an ein Mittel glaubte, das Licht vom Scheinen abtrennen zu können oder ein Feuer besitzen zu können, das nicht wärmte.* Den Mysterien der Alten sehen wir gleichfalls oft eine solche latente Wärme von besonderer Weisheit und Erkenntnis zugeschrieben werden; es ist bekannt, daß alle atheniensischen Bürger in die eleusinischen Geheimnisse eingeweiht waren; Sokrates hatte sich dagegen nicht darein aufnehmen lassen, und doch sehen wir z. B., wie ausgezeichnet er für sich unter seinen Mitbürgern gestanden hat, und wie alle diejenigen, welche des Umgangs mit ihm pflogen, ihrer Einweihung in jene Weisheit der Mysterien ungeachtet, von ihm Neues lernten und nur das, was sie von

* [am Rand:] Beispiele von gebildeten Menschen – schlechtes Leben – ganz andere Weise des Urteils, der Vorstellungen.

ihm erwarben, als die schätzenswerte Einsicht, als das Gut ihres Lebens betrachteten.

Wenn aber von der Mythologie und von der Religion überhaupt die Rede ist, so ist die Gestalt, welche in ihr die Wahrheit hat, nicht bloß eine Hülle, sondern in ihnen eben soll vielmehr der Inhalt geoffenbart sein; wie es auch ein ungeschickter Ausdruck ist, der in neuerer Zeit gang und gäbe geworden, als ob die Welt dem Menschen als ein Rätsel vorgelegt und dies sein letztes Verhältnis zu ihr sei. Vielmehr hat sich Gott in der Natur geoffenbart, und Er ist die Bedeutung derselben, das Wort des Rätsels, und wie die Natur, so ist noch viel mehr das geistige Universum seine Offenbarung; denn sein eigentlichster Begriff ist der, Geist zu sein, und so ist die Vorstellung der Mythologie und der Religion überhaupt wesentlich nicht nur eine Verhüllung, sondern eine Enthüllung desselben. Aber in der Tat ist es zugleich die Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung sowie der Vorstellung sinnlicher und endlicher Verhältnisse, – die Natur des Symbolischen überhaupt, ein der unendlichen Idee zugleich nicht entsprechendes Dasein zu sein; und so ist sie zugleich darin auch verhüllt, indem sie enthüllt ist. Es ist das Wesen, wodurch das Dasein Erscheinung ist, oder bestimmter ausgedrückt: was in der Erscheinung scheint, ist das Wesen, aber zugleich ist sie auch *nur* Erscheinung; sie enthält zugleich in Einem die Bestimmung, nicht das Wesen zu sein. In dem Unterschiede, der zwischen dem Mythus und seiner Bedeutung gemacht wird, und darin, daß die mythische Darstellung, die Darstellung der Idee für die natürliche Vorstellung, als eine Verhüllung dieser Idee betrachtet wird, liegt das Eingeständnis, daß die Bedeutung der eigentliche Gehalt und dieser Gehalt nur in seiner wahrhaften Weise ist, insofern er der sinnlichen Gestaltung und endlichen Verhältnisse entkleidet und in der Weise des *Gedankens* herausgehoben wird. Im Gedanken ist kein Unterschied mehr von Vorstellungen oder Bildern und von deren Bedeutung; er ist das sich selbst Bedeutende und ist da, wie er an sich ist.

Wenn daher gleich die Mythologie und die religiösen Vorstellungen überhaupt, insofern sie nur Vorstellungen sind, die Wahrheit und den Inhalt der Idee wesentlich enthüllen, so ist in dieser Enthüllung noch etwas enthalten, was für diesen Gehalt *uneigentlich* ist; der Gedanke aber ist das sich selbst Eigentümliche.

Die Mythologie wie das, was als uneigentlich in der nichtmythischen [Vorstellung] angesehen wird, bedarf daher einer *Erklärung**; und dies Uneigentliche erklären heißt nichts anderes [als] die zunächst sinnlichen Gestaltungen und deren endliche Verhältnisse überhaupt *übersetzen* in geistige, in Gedanken-Verhältnisse. Die Verhältnisse der unorganischen und der lebendigen Natur wie die des Gemüts und des natürlichen Wollens sowie unmittelbare Gegenstände der Natur, Empfindungen und Verlangen des Geistigen, befreit von der Gestalt der Unmittelbarkeit und durch die Abstraktion gedacht, geben nun Verhältnisse und einen Inhalt, der als gedacht allgemeiner Natur ist. (Aber wenn diese Gedanken nun wohl die Bedeutung geben, so scheint durch jene Änderung der Form in Ansehung der Unendlichkeit des Inhalts nichts gewonnen zu sein; denn jene endlichen Verhältnisse und sonstiger Inhalt sind nicht in analoges Unendliches verändert worden; es ist nicht bloß eine Analogie zwischen dem Inhalte des Mythischen und sonst Uneigentlichen und den Gedanken, sondern diese letzteren sind jener ganze Inhalt in seiner einfachen Bestimmtheit selbst. Indem dort dieses substantielle Band oder Grundlage endlich war, so ist er es in der Erklärung gleichfalls; denn diese ist nichts Anderes, als daß sie jenes Substantielle als das Substantielle heraushebt. Allein der gedachte Inhalt als gedacht erscheint damit schon als würdig, Bestimmung des Unendlichen zu sein, wenn anders nämlich nicht das Göttliche nur als das Negativ-Unendliche angenommen wird, welchem keine Weise des bestimmten Gehalts

* [am Rand:] Platons Stelle aus *Timaios* von der Leber

überhaupt zukommen soll.) So wird sonach eine bestimmte Empfindung wie Zorn oder ein organisches Verhältnis wie Zeugung, in die geistige und allgemeine Bestimmtheit der *Gerechtigkeit* gegen das Böse, in *Hervorbringung* überhaupt oder *Ursache-Sein* übersetzt, nicht mehr für unwürdig angesehen, Eigenschaft oder Verhältnis des Absoluten zu sein. Von den Gestaltungen des Osiris, der Isis, des Typhon an und durch die unzähligen mythologischen Geschichten hindurch ist zu unterschiedenen Zeitepochen das Bedürfnis dringend geworden, sie als Ausdrückungen von Naturgegenständen, den Gestirnen und deren Revolutionen, dem Nil und seinen Veränderungen usf., dann von geschichtlichen Ereignissen, Schicksalen und Taten der Völker, von sittlichen Verhältnissen und Veränderungen in der natürlichen und politischen Weise des Lebens zu nehmen und sie somit zu erklären, indem ein solcher Sinn von ihnen aufgezeigt und herausgehoben wird. Dies Erklären hat den Zweck, sie *verständlich* zu machen; man versteht nicht, wie der Osiris, dessen Tod usf. etwas Göttliches sein soll. Hier hat [sich] nämlich der Begriff von Verständlichkeit verändert und umgekehrt. Jene sinnlichen, sogenannten anthropomorphistischen Vorstellungen sind es, welche bei diesem Bedürfnisse der Erklärung für das *Unverständliche* gelten; es ist eine andere Vorstellung Gottes vorhanden, welche man in jenen Gestaltungen zu finden getrieben ist, eine geistigere, gedachtere, allgemeinere. So ist es nun, daß man Gott versteht oder nur das dieser Vorstellung Gemäße, was man versteht und verständlich findet, indem es von Gott gesagt wird. Wenn von dem, was Gott sein soll, gesagt wird, daß ihm die männlichen Zeugungsglieder abgeschnitten und dann zum Ersatz die eines Ziegenbockes angeheilt worden seien, so verstehen wir nicht, wie dergleichen von Gott gesagt werden könne; oder man versteht nicht mehr, daß Gott dem Abraham solle befohlen haben, seinen Sohn zu schlachten. Schon die Alten haben angefangen, das oben angeführte Stehlen, Ehebrechen nicht mehr von den Göttern zu verstehen.

Entweder erklärt man dergleichen für bloßen blanken Irrtum; dann heißt es nicht unverständlich. Erklärt man es für verständlich oder behält man die Forderung des Verstehens bei, so heißt dies, daß etwas darin liegen soll, das ich mir aneignen könne, das einen richtigen Sinn oder wenigstens einen mit Anderem zusammenhängenden, formellen Sinn habe.[11]

Nachdem ich den allgemeinen Grund angegeben habe, [was] Entwicklung in der Zeit überhaupt [ist], ist uns
α) zunächst die Vorstellung begegnet von der Vollkommenheit der Philosophie [als eine]s *Schauens, Denkens und Wissens* – [so] würde [dieser] Zustand
αα) *außer der Zeit, nicht in die Geschichte* fallen.
ββ) Aber dies [wäre] gegen die Natur des Geistes, des Wissens. Die ursprüngliche, *unbefangener[e] Einheit* mit der Natur ist nichts anderes *als dumpfe Anschauung, konzentriertes* Bewußtsein, das eben deswegen *abstrakt*, nicht *in sich* organisch ist. Leben, Gott *soll* zwar konkret [sein], ist es in meiner Empfindung; aber nichts [ist] darin unterschieden. Das allgemeine Gefühl, die allgemeine Idee des Göttlichen *wendet* sich zwar auf alles *an*; aber um was es zu tun, ist, daß der *unendliche Reichtum der Weltanschauung* [zu] *gliedern* und an *seine Stelle*, als notwendig gesetzt sei, [daß sich] nicht bloß ein und dieselbe Vorstellung *anwende*. Die *fromme* Anschauung sehen wir z. B. in der Bibel, im alten und neuen Testament, – in jenem vorzüglich als *die allgemeine Verehrung* Gottes in allen Naturerscheinungen (wie in Hiob), in *Blitz* und Donner, in dem Lichte des Tages und dem der Nacht, in *den Bergen*, den Zedern *Libanons* und dem Gevögel in ihren Zweigen, wilden Tieren, *Löwen, Walfisch[en]*, dem Gewürme usf., auch einer allgemeinen Vorsehung über die menschlichen Begebenheiten und Zustände. Aber dies Schauen Gottes des *frommen Ge-*

11 Hier endet das Folio-Ms.

müts ist ganz etwas anderes als der *intellig[ente]* Durchblick der Natur des Geistes; von Philos[ophie,] dem gedachten, erkannten Wesen des Gottes ist ebendarum nicht die Rede darin[12]; denn eben jene sogenannte *unmittelbare* Anschauung, Gefühl, Glaube, oder wie man es nennen mag, ist gerade das, worin *das Denken sich unterscheidet*: *das Heraustreten* aus *dieser Unmittelbarkeit*, aus *der bloßen*, einf[achen] allgemeinen *Anschauung*, Gefühl zu sein; – Denken ist das *Insichgehen* des Geistes und damit: was er als anschauend ist, zum *Gegenstande* zu machen, sich *in sich [zu] sammeln* und sich damit von sich *abzutrennen*. Diese Abtrennung ist, wie gesagt, die *erste Bedingung* und das Moment des *Selbstbewußtseins*, *aus dessen Sammlung in sich als freiem Denken* allein Entwicklung des Universums im Gedanken, d. i. Philosophie hervorgehen kann. Eben dies macht die unendliche Arbeit des Geistes aus, sich aus seinem *unmittelbaren Dasein*, *glücklichen Naturleben* in die *Nacht* und *Einsamkeit des Selbstbewußtseins* zurückzuziehen und aus dessen Kraft und Macht die von ihm abgetrennte Wirklichkeit und Anschauung denkend *zu rekonstruieren*. Aus dieser Natur der Sache erhellt, daß gerade jenes unmittelbare Naturleben das Gegenteil von dem ist, als ob es Philosophie, ein Reich der Intelligenz, eine Durchsichtigkeit der Natur für den Gedanken wäre. So einfach wird die Einsicht *dem Geiste nicht* gemacht. *Philosophie* ist nicht *ein Somnambulismus*, vielmehr das wachste Bewußtsein, und sein sukzessives Erwachen ist eben *diese Erhebung seiner selbst* über *die Zustände* der *unmittelbaren Einheit* mit der Natur – ein Erheben und eine Arbeit, welche[13] als fortgehendes Unterscheiden seiner von sich, um durch *die Tätigkeit des Gedankens* erst *wieder* die Einheit hervorzubringen, in den Verlauf einer Zeit, und zwar einer *langen* Zeit verfällt. Dies ist gegen die Momente, aus denen jener philosophische Naturzustand zu beurteilen ist.

12 Ms: »ebendarin nicht die Rede davon«
13 Ms: »welche nach der Seite«

*β) Es ist allerdings eine *lange Zeit*; und die Länge der Zeit ist es, die *auffallen* kann, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten. Ich habe anfangs gesagt, daß unsere *jetzige* Philosophie das *Resultat* der Arbeit aller Jahrhunderte ist. Man muß, wenn [eine] so lange Zeit auffällt, schon wissen, daß diese lange Zeit darauf verwendet worden ist, diese Begr[iffe] zu erwerben – nicht ebensogut ehemals als jetzt. [Man] muß überhaupt wissen, daß der Zustand der Welt, eines Volkes von dem Begriff abhängt, den es von sich hat – im Reiche des Geistes [geht es] nicht [so zu,] wie ein Pilz in der Nacht aufschießt. Daß er dazu so lange Zeit gebraucht hat, ist, was auffallen kann, wenn man einesteils die Natur und Wichtigkeit der Philosophie nicht kennt und nicht achtet, daß sie sein Interesse, das Interesse *auch* seiner Arbeit ausgemacht. [Das] Verhältnis der Philosophie zu den anderen Wissenschaften, Künsten, politischen Gestaltungen usf. werden wir nachher sehen. Wenn man sich aber überhaupt über die *Länge der Zeit* verwundert, von langer Zeit spricht, [so ist zu erinnern,] wie die *Länge* etwas Auffallendes für die nächste Reflexion hat, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird.

Was die *Langsamkeit* des Weltgeist[es] betrifft, so ist zu bedenken: er hat nicht zu eilen; *er hat Zeit genug* – tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag –; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu *manchem*, zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden! Er hat *nicht nur Zeit genug*; es ist *nicht Zeit allein*, die auf die Erwerbung eines Begriffs zu verwenden ist; es kostet noch viel anderes: daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht, *darauf*

* [am Rand:] Begriff der Philosophie

kommt es ihm auch nicht an; er ist reich genug für solchen Aufwand; er treibt sein Werk im Großen; er hat Nationen und Individuen genug zu depensieren. Es ist ein trivialer Satz: die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziele – richtig! – aber der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg. Zeit, Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen aus dem endlichen Leben gehören nicht hierher.

Um von der *Langsamkeit* und dem ungeheuren Aufwande und Arbeit *des Geistes, sich zu erfassen,* einen *konkreten Fall* anzuführen, brauche ich mich nur auf den *Begriff seiner Freiheit,* – einen Hauptbegriff zu berufen. Die Griechen und Römer – die Asiaten ohnehin nicht – wußten nichts von diesem Begriff, daß der *Mensch als Mensch* freigeboren, daß er frei ist. Platon und Aristoteles, Cicero und die römischen Rechtslehrer hatten diesen Begriff nicht, obgleich er allein *die Quelle des Rechts* ist, noch viel weniger die Völker. Sie wußten wohl, daß *ein Athener, ein römischer* Bürger ein *ingenuus,* frei ist, daß es Freie *und* Unfreie gibt; ebendarum wußten sie nicht, daß der Mensch *als* Mensch *frei* ist – der Mensch als Mensch, d. i. der *allgemeine* Mensch, der Mensch, wie ihn der Gedanke und er sich im [Gedanken] erfaßt. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor *Gott* alle Menschen frei [sind], daß Christus die Menschen befreit hat, vor Gott gleich [gemacht], zur christlichen Freiheit befreit [hat]. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den *Begriff* des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das *Gefühl* dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben; die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht, aber (*der Gedanke*) der Begriff, daß der Mensch frei ist von Natur, das hat nicht den Sinn: nach seinem natürlichen Leben, sondern Natur im Sinne des Wesens oder Begriffs; diese Erkenntnis, dies Wissen seiner selbst *ist nicht sehr alt* – wir haben ihn als Vorurteil; [er] versteht sich

von sich selbst. Der Mensch soll kein Sklave sein; [es] fällt keinem Volke, [keiner] Regierung ein, Krieg zu führen, um Sklaven zu machen –; und mit diesem Wissen erst ist die Freiheit *Recht*, nicht ein positives, durch Gewalt, Not usf. abgedrungenes Privilegium, sondern das Recht an und für sich, – identischer Begriff mit Leben.*

Aber eine *andere Seite der Langsamkeit des Fortschreitens des Geistes* ist zu berühren, die *konkrete Natur des Geistes nämlich*, nach der das Denken seiner *mit allem übrigen Reichtum seines Daseins* und seiner Verhältnisse zusammenhängt; das Gestalten seines Begriffs, sein Denken seiner, ist zugleich *Gestaltung seines ganzen Umfangs, seiner konkreten Totalität* in der Geschichte. Die Idee, welche das philosophische System einer Zeit ausdrückt, hat dies *Verhältnis* zu seiner übrigen Gestaltung, daß sie die *Substanz* seines Universums, sein allgemeines Wesen, [seine] Blüte ist, das wissende Leben *im reinen Denken* des einfachen *Selbstbewußtseins*. Aber der Geist ist nicht nur dies, sondern, wie vorhin gesagt, eine *vielseitige* Entwicklung seines Daseins; und die Stufe des Selbstbewußtseins, die er erreicht hat, ist das *Prinzip*, das er *in der Geschichte*, in den Verhältnissen seines Daseins offenbart. Dies Prinzip bekleidet er mit allem Reichtum seiner Existenz; die Gestalt, in der es existiert, ist ein Volk, in dessen *Sitten, Verfassung, häuslichem, bürgerlichem und öffentlichem Leben*, Künsten, äußeren *Staatsverhältnissen* usf. jenes Prinzip eingebildet, die ganze bestimmte Form der konkreten Geschichte nach allen Seiten seiner Äußerlichkeit ausgeprägt wird. Dieser Stoff ist es, den das Prinzip eines Volkes durchzuarbeiten hat – und dies ist nicht das Geschäft eines Tags, [sondern es sind] alle Bedürfnisse, Geschicklichkeit, Verhältnisse, Gesetze, Verfassung, Künste, Wissenschaften, die er darnach auszubilden hat; dies ist ein Fortgang nicht in der leeren, sondern in der unendlich erfüllten, kampfvollen Zeit, nicht bloßer Fortgang

* [am Rand:] Bei der *Langsamkeit* wesentlich dies zu bedenken

in abstrakten Begriffen des reinen Denkens; sondern er schreitet in diesem nur fort, indem er in seinem ganzen konkreten Leben fortschreitet. Es gehört *eine Heraufbildung* dazu [eine]s Volkes zu der Stufe, wo Philosophie in demselben hervortreten kann. Diese Langsamkeit [wird] durch anscheinende *Rückschritte,* Zeiten der Barbarei noch vermehrt.

γ) Aber es ist Zeit, an *die näheren allgemeinen Unterschiede* zu kommen, die in der Natur der Entwicklung liegen. Diese Unterschiede, auf welche in dieser Einleitung aufmerksam zu machen ist, betreffen *nur das Formelle,* das aus dem Begriffe der Entwicklung überhaupt hervorgeht. Das Bewußtsein über die Bestimmungen, die hierin liegen, geben uns *die nähere Aufklärung* über das, was von den *besonderen Philosophien überhaupt zu erwarten* ist, und näher *den bestimmten Begriff* dessen, was es mit der *Verschiedenheit der Philosophien* für eine Bewandtnis hat.

Ich bemerke zuerst: Es ist in der Bestimmung der geistigen Entwicklung angegeben worden, daß sie wesentlich nicht bloß ein *untätiges Hervorgehen* ist, wie wir [es] uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds usf. vorstellen, ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit, sondern *Arbeit, Tätigkeit* gegen ein Vorhandenes, *Umbildung* desselben. Der *Geist geht in sich* und macht sich zum Gegenstand*; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm mittelbar Form und *Bestimmung* des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat und der er *ist,* diese seine Bildung, dies sein Sein, von Neuem *von ihm abgetrennt,* sich zum *Objekte gemacht,* und von *Neuem* seine *Tätigkeit* darauf gewandt, so *formiert dies Tun* das vorher *Formierte weiter,* gibt ihm *mehr Bestimmung,* macht es *bestimmter,* in sich ausgebildeter und tiefer. Jede Zeit hat eine andere vor ihr und ist eine Verarbeitung derselben [und] eben damit höhere Bildung.

* [darübergeschrieben:] nicht *unmittelbar*

*a. Folgen über Ansicht sowie über die Behandlung der Philosophie überhaupt**

Aus dieser Notwendigkeit ergibt [sich], daß der *Anfang* das am *wenigsten Gebildete,* in sich Bestimmte und *Entwickelte,* vielmehr das Ärmste, *Abstrakteste* ist, und [daß] die *erste Philosophie der ganz allgemeine, unbestimmte Gedanke,* die erste Philosophie *die einfachste* ist, die *neueste* Philosophie die konkreteste, tiefste. Dies muß man wissen, um nicht *hinter den alten* Philosophien mehr zu suchen, als darin enthalten ist, nicht die Beantwortung von *Fragen,* die Befriedigung *geistiger Bedürfnisse* in ihnen suchen, die *gar nicht vorhanden waren* und die erst einer *weitergebildeten Zeit angehören.* Ebenso hält uns diese Einsicht ab, ihnen nicht etwa Schuld zu geben, bei ihnen *Bestimmungen* zu vermissen, die *für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden* waren, ebenso sie nicht mit *Konsequenzen* und *Behauptungen zu belasten,* die von *ihnen* gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn *sie sich schon* richtig aus dem Prinzip, dem Gedanken einer solchen Philosophie *ableiten ließen.***

αα) So werden wir in der Geschichte der Philosophie die alten Philosophien *höchst arm* und *dürftig an Bestimmungen* – wie Kinder – finden, einfache Gedanken, die zugleich in der Rücksicht als *unbefangen* zu nehmen sind, als sie nicht den Sinn von Behauptungen im *Gegensatze* gegen andere haben. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die *Philosophie des Thales* eigentlich Theismus oder Atheismus gewesen sei, ob er einen *persönlichen* Gott oder bloß ein unpersönliches, allgemeines Wesen behauptet habe, d. i. einen Gott in dem Sinne wie wir, sonst nimmt man keinen für Gott.*** Die Bestimmung der *Subjektivität der höchsten Idee,*

* [am Rand:] Nicht bei den Alten konkrete *Bestimmungen suchen,* die noch nicht vorhanden waren. *Objektive Bestimmungen – Inhalt*

** [am Rand:] Weder zu ihrem Schaden sozusagen, noch zu ihrem Nutzen

*** [am Rand:] *Atheismus* – Vergleich mit der Bestimmung, die wir *von Gott* haben – Alle *Alten* insofern *Atheisten,* nicht *christliche* [Philosophen]

der Persönlichkeit Gottes ist ein viel viel reicherer, intensiverer und darum viel späterer Begriff. In der *Phantasievorstellung* hatten die *griechischen* Götter wohl *Persönlichkeit* wie der *eine* Gott in der jüdischen Religion, aber es ist ein ganz Anderes, was *Vorstellung der Phantasie* oder was *Erfassen* des reinen Gedankens und des Begriffes ist.* Das Philosophieren hat vielmehr damit anfangen müssen, sein *Geschäft* ganz *für sich zu treiben,* das Denken von allem Volksglauben zu isolieren und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege, so daß sie *ganz ruhig nebeneinander bestanden,* oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner *Reflexion* auf ihren *Gegensatz* kam**, ebensowenig zu dem Gedanken, sie versöhnen zu wollen, im Volksglauben das auf[zu]zeigen als nur in einer anderen äußeren Gestalt als im Begriffe, und so den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, und so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der *Volksreligion* selbst *ausdrücken zu können,* – eine Seite und Geschäft, was nachher bei den *Neuplatonikern* eine vornehmliche Weise ihres Philosophierens ausmachte. Wie das Gebiet der *Volksvorstellungen* und des abstrakten Denkens ruhig nebeneinander standen, sehen wir noch an den späteren, gebildeteren *griechischen* Philosophen, mit deren spekulativem Treiben *die Ausübung des Kultus, das fromme Anrufen der Götter,* Opferbringen usf. ganz *ehrlich* – nicht als eine Heuchelei – zusammen bestand, wie *Sokrates'* letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie einen Hahn dem Äskulap opfern sollten, – *ein Verlangen,* das mit den konsequent durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich seines Prinzips der Moralität nicht hätte zusammen bestehen können. Wenn *wir* solche *Konsequenz* einsehen, [ist es] ein ganz Anderes.

* [am Rand:] Es kann mehr in der Phantasievorstellung sein sollen als in dem Gedanken – zur freien Substantialität des Subjekts gehörig – wie *Trimurti* der *Inder*

** [am Rand]: Widerspruch erst viel später

*b. Behandlung der alten Philosophien**

Indem dieser Unterschied [zwischen dem], was konsequent darin liegt, und [dem,] was wirklich gedacht worden, [festgestellt wird,] gehört hierher, daß wir in *Geschichten der Philosophie* von einem Philosophen eine Menge von *metaphysischen* Sätzen können angeführt sehen – eine Anführung als eine *geschichtliche Angabe von Behauptungen*, die er gemacht habe –, von denen er kein Wort gewußt [und] nicht die geringste *historische* Spur sich findet. In Bruckers großer Geschichte sind so *von Thales*, [auch] von anderen eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat. Sätze, auch Zitationen dazu aus Räsonneurs ähnlichen Gelichters können [wir] lang suchen.** Bruckers Prozedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung *Wolffischer Metaphysik* Vor- und Nachsätze jenes Philosophems sein müßten, und eine solche bare, *reine Andichtung* so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre.*** Gerade dies macht den Fortgang der Entwicklung, die Verschiedenheit der Zeiten, der *Bildung* und der *Philosophie* aus, ob solche *Reflexionen*, solche *Gedankenbestimmungen*, Verhältnisse des Begriffs ins Bewußtsein getreten waren oder nicht.**** Gerade in den *Gedanken*, [die] *drinnen* wohl, [aber] *nicht heraus* [sind],

* [am Rand:] *Unterschied* des Gedankens – nicht weiter entwickeln, – *notwendige* Voraussetzung – gerade bei den Denkbestimmungen bleiben, die sie selbst gehabt.

** ἀρχή habe noch nicht Thales gebraucht, sondern Anaximander; also nicht das *Prinzip* der Welt: *Alles* sei Wasser.

*** *Thales:* Wasser sei *Ursache* der Welt; *Welt* sei *ewig*; *ex nihilo nihil fit.*

**** [am Rand:] Völker = Kinder, tust du dies und das, so werd ich krank –
Verhältnis von *Ursache* und *Wirkung* denken – Tennemanns – *Folge* – *Subjekt* und *Objekt.*

ganz allein liegt der Unterschied. Der *Gedanke* ist hier die Hauptsache, nicht was für Begriffe ihr Leben regieren. [Brucker hat] den Gedanken derselben herausgehoben. Man [muß] sich [hingegen] ganz streng *historisch* genau an die *eigensten* Worte halten, nicht schließen [und so] Anderes daraus machen. Auch Ritter [sagt in seiner] Geschichte der ionischen Philosophie, S. 13: ›Thales betrachtete die Welt als das *alles umfassende lebendige Tier*, welches aus einem *Samen* sich *entwickelt* habe, – umgekehrt der Same aller Dinge sei feucht, – *wie alle Tiere*. [Die] Grundanschauung des Thales also [ist die], daß die Welt ein lebendiges Ganzes sei, welches sich *aus Keimen entwickelt* habe und nach Art der Tiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung.‹

An diese Folge aus dem Begriffe der Entwicklung, daß die ältesten Philosophien die abstraktesten [sind], bei ihnen die Idee am wenigsten bestimmt ist, schließt sich unmittelbar die andere an, daß, indem der Fortgang der Entwicklung weiteres Bestimmen und dies ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist, somit die spätere, jüngste, *neueste* Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist; in ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es das Anfängliche ist, sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die *konkreteste*. Es ist dies, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weitergebildete Philosophie einer späteren Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, daß sie gefordert, hervorgetrieben von diesen früheren Standpunkten, nicht isoliert für sich aus dem Boden gewachsen ist. Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dies, was in der Natur der Sache ist, zu

sagen, daß die Idee, wie sie in der *neuesten* Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil *neue, neueste, allerneueste* Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, durch welche sie eine Bedeutung gewinnende Philosophie versetzen können [und] gleich fertig [mit ihr] geworden sind. Sie heißen sie eine *Mode*philosophie:

Lächerlich[st]er, du nennst das Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.[14]

Ich habe gesagt, daß die Philosophie einer Zeit als das Resultat der vorhergehenden deren Bildung enthält. Es ist die Grundbestimmung der Entwicklung, daß *eine* und dieselbe Idee – es ist nur *eine* Wahrheit – aller Philosophie zugrunde liegt und daß jede spätere ebenso die Bestimmtheiten der vorhergehenden enthält und ist. Es ergibt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es nicht mit *Vergangenem* zu tun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit, und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Feld erarbeitet worden, ist das Wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer andern. Die Körper der Geister,

14 Xenien von Schiller und Goethe, »Modephilosophie«

welche die Helden dieser Geschichte sind, ihr zeitliches Leben ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke sind ihnen nicht nachgefolgt; denn der Inhalt ihrer Werke ist das Vernünftige, das sie sich nicht eingebildet, erträumt, gemeint haben, und ihre Tat nur dies, daß sie das *an sich* Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtsein, in das Wissen befördert haben. Diese Taten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als *Bilder* von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig als zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind; sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellungen, das Gedächtnis zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden – Elemente, welche selbst vergänglich oder der Boden der Vergänglichkeit sind –, sondern das Denken, das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens als dem Denken eingebildet machen das *Sein* des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind ebendeswegen nicht eine *Gelehrsamkeit*, die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.

Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben seine Stelle hat, auf der es allein Gültigkeit hat, und durch die weiter *fortschreitende* Entwicklung zu einem *untergeordneten* Momente herabgesetzt wird, so ist auch *jede Philosophie* im Ganzen des Ganges *eine besondere Entwicklungsstufe* und hat *ihre bestimmte Stelle*, auf der sie ihren wahrhaften Wert und Bedeutung hat.

*c. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen, teils nach dieser Stelle anzuerkennen und

* [am Rand:] für *unsere Befriedigung* nicht

ihr ihr Recht widerfahren zu lassen; *ebendeswegen* [darf] *von ihr nicht mehr* gefordert und *erwartet werden,* als sie leistet; es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntnis gewährt werden kann. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, *gehört ihrer Zeit* an und ist in ihrer *Beschränktheit* befangen. Das Individuum [ist] Sohn seines Volkes, seiner Welt. Der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will; er geht nicht über sie hinaus, denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst und ist somit sein bestimmter, substantieller Inhalt.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun *ein tiefer bestimmter Begriff lebt,* eine *frühere Philosophie nicht.* Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseins ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. *Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der früheren Philosophie noch nicht vorhanden.* Deswegen leben wohl *die Platonische, Aristotelische usf.* Philosophie immer und gegenwärtig; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die Platonische, Aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Es kann deswegen heutigentags keine *Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer* mehr geben. Sie wieder erwecken, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist darauf zurückbringen zu wollen, würde ein Unmögliches, ein ebenso Törichtes sein, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, Jüngling, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu sein, obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. *Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften,* die neue Epoche des *fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts* hat nicht nur mit dem Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. *Marsilius Ficinus* war ein Plato-

niker, von *Cosmus Medici* ward sogar eine platonische Akademie gestiftet und *Ficinus* an ihre Spitze gestellt. *Pomponatius* [war] ein reiner Aristoteliker, *Gassendi* später ein Epikureer, in der Physik philosophierend; *Lipsius* wollte ein *Stoiker* sein usf. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes: *alte Philosophien und Christentum*; aus und in diesem hatte sich noch keine eigentümliche Philosophie entwickelt; was man beim Christentum für Philosophie hatte und haben könne, sei eine jener Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen wurden. Aber *Mumien unter das Lebendige gebracht*, können unter diesem nicht aushalten; der Geist hatte längst *ein substantielleres Leben in sich*, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich und hatte somit ein höheres Bedürfnis für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der *Durchgang des Sich-Einlernens* in bedingende, vorausgehende Formen, als ein *nachgeholtes Durchwandern* durch notwendige Bildungsstufen anzusehen; wie solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen solcher dem Geiste fremd gewordenen Prinzipien in der Geschichte als eine *vorübergehende*, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auftritt, dergleichen sind nur Übersetzungen, keine Originale, und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntnis *seiner eigenen Ursprünglichkeit*. Wenn die *neueste Zeit* gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt *einer alten Philosophie* zurückzukehren*, wie man insbesondere die *Platonische* Philosophie dazu näher als Rettungsmittel [empfiehlt], um aus allen den Verwicklungen der folgenden Zeit herauszukommen, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wieder-Einlernens; sondern dieser Rat der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordameri-

* [am Rand:] nicht Gegensatz des *Seins* und *Denkens*, n[icht] Selbständigkeit des Denkens, Subjekts – Cartesius – Begriff der Subjektivität – Objektivität, *nicht*

kanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die *Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte einmal* (ich glaube in der *Bestimmung des Menschen*)[15] als die reinste und einfachste und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach *einem Anfang* und festen *Ausgangspunkt* nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht [in] einer autoritätsartigen Form zu suchen. Andererseits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche *Einfachheit*, d. i. auf ein *Abstraktum*, einen abstrakten Zustand oder Gedanken, nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwicklung, das sie vor sich sieht und das eine Anforderung ist, vom Denken bewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt und ihre Hilfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so mancher – der, es sei durch solche besondere Empfehlung veranlaßt oder überhaupt von dem Ruhme eines Platon oder der alten Philosophie im allgemeinen angezogen, an dieselbe geht, um die Philosophie so aus den Quellen *zu schöpfen* – sich durch *solches Studium* nicht befriedigt findet und *ungerechtfertigt* von dannen geht. Man muß *wissen*, was man in den alten *Philosophen* oder in der Philosophie jeder anderen bestimmten Zeit zu suchen hat, oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwicklungsstufe des Denkens vor sich hat und in ihr nur *diejenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes* zum Bewußtsein gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um sich wach zu wissen, einer anderen Umgebung und

---

15 richtiger: *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1806, S. 211–212

Gegenwart bedürfen als jene abstrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. *In Platon* z. B. finden die Fragen über die *Natur der Freiheit, die Quelle des Übels und des Bösen, der Vorsehung* usf. nicht ihre philosophische Erledigung.* Man kann über solche Gegenstände sich wohl teils populäre fromme Ansichten aus seinen schönen Darstellungen holen, teils aber den Entschluß**, dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegen zu lassen, oder aber das Böse, die Freiheit nur [als] etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das eine noch das andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal für ihn *sind*, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseins [in] ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu sein.

Der angegebene Unterschied hat auch eine weitere Folge *auf die Art und Weise der Betrachtung und Abhandlung* der Philosophien in ihrer geschichtlichen Darstellung.

* [am Rand:] Der *Athener* weiß sich als frei; seine Freiheit [ist] ihm Objekt, Gegenstand, er seiner als *frei* bewußt, daß dies sein Sein – Freiheit als sein Wesen, Wissen, das der Orientale nicht hat. Aber nur *er*, der Athener. Freiheit ist als Erscheinung des *Menschen* allgemein, ihm objektiv.
Geist [ist] ein wesentlich *individueller*, persönlicher, und von unendlichem, absolutem Werte. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde.

** [am Rand:] Rat, Verfahren

Ältestes Systemprogramm des Deutschen Idealismus (1796 oder 1797) Bd. 1, S. 234
Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion (1826) Bd. 11, S. 68
Ankündigung des Kritischen Journals (1801) Bd. 2, S. 169
Anmerkungen zu den »Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern [von J. J. Cart] (1798) Bd. 1, S. 255
Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803–06) Bd. 2, S. 540
Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis. Von Karl Friedrich Göschel (Rezension, 1829) Bd. 11, S. 353
Aphorismen und Notizen aus der Berliner Zeit (1818–1831) Bd. 11, S. 556
Ästhetik, Vorlesungen über die Bd. 13, 14, 15
Aufnahme, welche die durchaus praktische Philosophie in Göttingen genommen hat. Ansicht des Idealismus daselbst. Notizenblatt (1802) Bd. 2, S. 279
Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie. Notizenblatt. Bayern (1802) Bd. 2, S. 273
Auszüge aus dem Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen (1796) Bd. 1, S. 614

Bekehrten, über die [von Ernst Raupach] (Antikritisches, 1826) Bd. 11, S. 72
Beweise vom Dasein Gottes, Vorlesungen über die Bd. 17, S. 347
Bhagavad-Gita. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. Von Wilhelm von Humboldt (Rezension, 1827) Bd. 11, S. 131

Besonderer Zweck des Blatts. Notizenblatt [Kritisches Journal der Philosophie] (1802) Bd. 2, S. 208
Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816 (1817) Bd. 4, S. 462
Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen Philosophie (Rezension, 1801) Bd. 2, S. 141

Daß die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen [Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs . . .] (1798) Bd. 1, S. 268
Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801) Bd. 2, S. 9
Dualismus von Staat und Kirche (Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit, ca. 1795–98) Bd. 1, S. 443

Einleitung [zum Kritischen Journal der Philosophie]. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere (1802) Bd. 2, S. 171
Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur (1819/1820) Bd. 11, S. 9
Eleusis. An Hölderlin (1776) Bd. 1, S. 230
Englische Reformbill (1831) Bd. 11, S. 83
Entwürfe über Religion und Liebe (1797/98) Bd. 1, S. 239
Enzyklopädie (Philosophische Propädeutik, 1808 ff.) Bd. 4, S. 9
Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) Bd. 8, 9, 10

Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit (1795–98) Bd. 1, S. 428
Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793/94) Bd. 1, S. 9

Fragmente zur Philosophie des Geistes (1822 ff.) Bd. 11, S. 517

Gefängniswesen (Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit, ca. 1795–98) Bd. 1, S. 443
Geist des Christentums und sein Schicksal (1798–1800) Bd. 1, S. 274
Geist des Judentums (1798–1800) Bd. 1, S. 274
Geist der Orientalen (Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit, ca. 1795–98) Bd. 1, S. 428
Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs (Rezension, 1802) Bd. 2, S. 157
Geschichte der Philosophie, Vorlesungen über die Bd. 18, 19, 20
Geschichtsphilosophie, Vorlesungen Bd. 12
Glauben und Sein (Entwürfe über Religion und Liebe, 1797/98) Bd. 1, S. 250
Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (1802) Bd. 2, S. 287
Görres: Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte (Rezension, 1831) Bd. 11, S. 487
Göschel: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis (Rezension, 1829) Bd. 11, S. 353
Göttliches Dreieck, Fragment vom (1804) Bd. 2, S. 534
Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. Von J. Görres (Rezension, 1831) Bd. 11, S. 487
Grundlinien der Philosophie des Rechts Bd. 7
- Hegels Reaktion auf den Angriff der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung (1822) Bd. 7, S. 519
- Hegels Erwiderung auf die Rezension von Gustav Hugo (1821) Bd. 7, S. 521

Gutachten
- Bericht über das Gymnasialschuljahr 1811/12 (Auszug) Bd. 4, S. 298
- Über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien (1822) Bd. 11, S. 31
- Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für Immanuel Niethammer (1812) Bd. 4, S. 403
- Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten. Schreiben an Friedrich v. Raumer (1816) Bd. 4, S. 418
- Über die Stellung des Realinstituts zu den übrigen Studienanstalten (1810) Bd. 4, S. 379

Gymnasialreden (1809–15) Bd. 4, S. 305

Habilitationsthesen (1801) Bd. 2, S. 533
Hamann, Notiz zu (1828) Bd. 11, S. 551
Hamanns Schriften (Rezension, 1828) Bd. 11, S. 275
Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus. – Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere (Rezension, 1829) Bd. 11, S. 390
Hinrichs' Religionsphilosophie, Vorrede zu (1822) Bd. 11, S. 42
Historische und politische Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit, Fragmente (ca. 1795–98) Bd. 1, S. 428
Humboldt: Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata (Rezension, 1827) Bd. 11, S. 131

Idealrealismus. Erster Teil. Von A. L. J. Ohlert (Rezension, 1831) Bd. 11, S. 467

Jacobis Werke. 3. Band (Rezension, 1817) Bd. 4, S. 429
Journal der deutschen Literatur, Maximen des (1807) Bd. 2, S. 568

Kartenspiel (Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit, ca. 1795–98) Bd. 1, S. 445
Kritisches Journal, Ankündigung des (1801) Bd. 2, S. 169
Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie (Rezension, 1802) Bd. 2, S. 164
Krug: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug (Rezension, 1802) Bd. 2, S. 188
Kügelgens Bilder (Notizen und Aphorismen aus der Berliner Zeit, 1818–1831) Bd. 11, S. 562

Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816, Beurteilung der Verhandlungen in der Versammlung der (1817) Bd. 4, S. 462
Lebenslauf, Hegels eigenhändiger (1804) Bd. 2, S. 582
Lessings Briefwechsel mit seiner Frau (ca. 1793) Bd. 1, S. 611
Liebe (Entwürfe über Religion und Liebe, 1797/98) Bd. 1, S. 244
Liebe und Religion (Entwürfe über Religion und Liebe, 1797/98) Bd. 1, S. 243
Logik, Wissenschaft der Bd. 5 und 6
Logik, Wissenschaft der (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I, 1830) Bd. 8

Maximen des Journals der deutschen Literatur (1807) Bd. 2, S. 568
Moralität, Liebe, Religion (Entwürfe über Religion und Liebe, 1797/98) Bd. 1, S. 239

Naturphilosophie (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, II, 1830) Bd. 9
Naturrecht, wissenschaftliche Behandlungsarten des (1802/1803) Bd. 2, S. 434
Notiz zu Hamann (1828) Bd. 11, S. 551

Notizen und Aphorismen aus der Berliner Zeit (1818–1831) Bd. 11, S. 556
Notizenblatt (Kritisches Journal)
– Bayern. Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie (1802) Bd. 2, S. 273
– Besonderer Zweck des Blatts [Kritisches Journal der Philosophie] (1802) Bd. 2, S. 208
– Göttingen Bd. 2, S. 283
– [Göttingen]. Aufnahme, welche die durchaus praktische Philosophie in Göttingen genommen hat. Ansicht des Idealismus daselbst (1802) Bd. 2, S. 279

Öffentliche Todesstrafe (Fragmente historischer und politischer Studien aus der Berner und Frankfurter Zeit, ca. 1795–98) Bd. 1, S. 440
Ohlert. Der Idealrealismus. Erster Teil (Rezension, 1831) Bd. 11, S. 467

Phänomenologie des Geistes Bd. 3
– Hegels Selbstanzeige Bd. 3, S. 593
Philosophie des Geistes (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, III, 1830) Bd. 10
Philosophie des Geistes, Fragmente zur (1822 ff.) Bd. 11, S. 517
Philosophie der Geschichte, Vorlesungen über die Bd. 12
Philosophie des Rechts, Grundlinien der Bd. 7
Philosophie der Religion, Vorlesungen über die Bd. 16 und 17
Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere (Rezension, 1829) Bd. 11, S. 436
Philosophische Propädeutik (1808–1813) Bd. 4, S. 8
Positivität der christlichen Religion (1795/96) Bd. 1, S. 104
Propädeutik, Texte zur philosophischen (1808–1813) Bd. 4, S. 8

Raupach: Die Bekehrten (Antikritisches, 1826) Bd. 11, S. 72
Rechtsphilosophie Bd. 7
Reformbill-Schrift, zwei Entwürfe zur (1831) Bd. 11, S. 553
Reformbill, über die englische (1831) Bd. 11, S. 83
Religion, eine Religion stiften (Entwürfe über Religion und Liebe, 1797/98) Bd. 1, S. 241
Religionsphilosophie, Vorlesungen Bd. 16 und 17
Religion und Liebe, Entwürfe über (1797/98) Bd. 1, S. 239
Rezensionen
- Bouterweks Anfangsgründe der spekulativen Philosophie (1801) Bd. 2, S. 141
- Gerstäckers Deduktion des Rechtsbegriffs (1802) Bd. 2, S. 157
- Görres, Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte (1831) Bd. 11, S. 487
- Göschel, Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis (1829) Bd. 11, S. 353
- Hamanns Schriften (1828) Bd. 11, S. 275
- Humboldt, Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata (1827) Bd. 11, S. 131
- Jacobis Werke. Dritter Band (1817) Bd. 4, S. 429
- Krugs Entwurf eines neuen Organons der Philosophie (1802) Bd. 2, S. 164
- Ohlert, Der Idealrealismus. Erster Teil (1831) Bd. 11, S. 467
- Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (1828) Bd. 11, S. 205
- Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus. – Über Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere (1829) Bd. 11, S. 390

– Zwei Schriften Werneburgs (1802) Bd. 2, S. 155
Rosenkranz' Bericht über das Fragment vom göttlichen Dreieck (1804) Bd. 2, S. 534

Skeptizismus: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie (1802) Bd. 2, S. 213
Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel (Rezension, 1828) Bd. 11, S. 205
Systemfragment von 1800 Bd. 1, S. 419
Systemprogramm des Deutschen Idealismus, das älteste (1796 oder 1797) Bd. 1, S. 234

Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen, Auszüge (1796) Bd. 1, S. 614

Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs (1798) Bd. 1, S. 268
Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien, Gutachten (1822) Bd. 11, S. 31

Verfassung Deutschlands (1800–02) Bd. 1, S. 451
Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie (1802) Bd. 2, S. 213
Verhältnisse Württembergs, über die neuesten inneren (1798) Bd. 1, S. 268
Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816, Beurteilung der (1817) Bd. 4, S. 462
»Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern« [von J.J. Cart], Anmerkungen zu den (1798) Bd. 1, S. 255
Volksreligion und Christentum, Fragmente über (1793/94) Bd. 1, S. 9
Vorlesungen über die Ästhetik Bd. 13, 14, 15
Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes Bd. 17, S. 347

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. 18, 19, 20
– Berliner Niederschrift der Einleitung (1820) Bd. 20, S. 465
– Heidelberger Niederschrift der Einleitung (1817) Bd. 18, S. 11
Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Bd. 12
Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd. 16 und 17
Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie (1822) Bd. 11, S. 42
Vortrag der Philosophie auf Gymnasien, Gutachten (1812) Bd. 4, S. 403
Vortrag der Philosophie auf Universitäten, Gutachten (1816) Bd. 4, S. 418

Wallenstein (1800/1801) Bd. 1, S. 618
Wastebook, Aphorismen aus Hegels (1803–06) Bd. 2, S. 540
Wer denkt abstrakt? (1807) Bd. 2, S. 575
Werneburg, Zwei Schriften (Rezension, 1802) Bd. 2, S. 155
Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. Einleitung [zum Kritischen Journal der Philosophie] (1802) Bd. 2, S. 171
Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug (1802) Bd. 2, S. 188
Wissenschaft der Logik, Bd. 5 und 6
Wissenschaft der Logik (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, I, 1830) Bd. 8
Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts (1802/1803) Bd. 2, S. 434